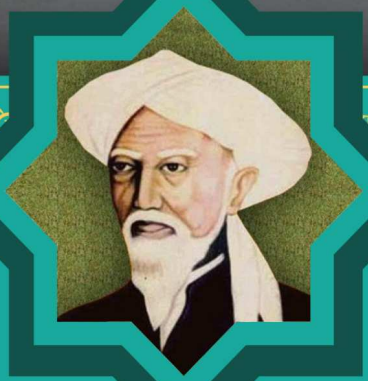
MUHAMMAD SYARIF HIDAYAT



PEMAHAMAN HUKUM ISLAM SHAYKH MUḤAMMAD ARSHAD AL- BANJARI

(Studi Atas Kitab *Sabīl al-Muhtadīn & al-Nikaḥ*)

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

Syarif Hidayatullah

JAKARTA – INDONESIA

PEMAHAMAN HUKUM ISLAM

SHAYKH MUḤAMMAD ARSHAD AL-BANJARI

(Studi atas Kitab *Sabīl al-Muhtadīn* & *al-Nikāḥ*)

UU No. 28 Tahun 2014 tentang Hak Cipta

Ketentuan Pidana
Pasal 113

(1) Setiap Orang yang dengan tanpa hak melakukan pelanggaran hak ekonomi sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf i untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 1 (satu) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp 100.000.000 (seratus juta rupiah).
(2) Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf c, huruf d, huruf f, dan/atau huruf h untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 3 (tiga) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp 500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).
(3) Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf a, huruf b, huruf e, dan/atau huruf g untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 4 (empat) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp1.000.000.000,00 (satu miliar rupiah).
(4) Setiap Orang yang memenuhi unsur sebagaimana dimaksud pada ayat (3) yang dilakukan dalam bentuk pembajakan, dipidana dengan pidana penjara paling lama 10 (sepuluh) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp 4.000.000.000,00 (empat miliar rupiah).

Muhammad Syarif Hidayat

PEMAHAMAN HUKUM ISLAM

SHAYKH MUḤAMMAD ARSHAD AL-BANJARI

(Studi atas Kitab *Sabīl al-Muhtadīn* & *al-Nikāḥ*)

NUSA LITERA INSPIRASI

2018

Pemahaman Hukum Islam Shaykh Muḥammad Arshad Al-Banjari
(Studi atas Kitab *Sabīl al-Muhtadīn* & *al-Nikāḥ*)

Diterbitkan pertama kali oleh Penerbit Nusa Litera Inspirasi

Cetakan pertama Maret 2018
All Right Reserved
Hak cipta dilindungi undang-undang

Penulis: Muhammad Syarif Hidayat
Perancang sampul: Muhammad Syarif Hidayat
Penata letak: NLI Team

Pemahaman Hukum Islam Shaykh Muḥammad Arshad Al-Banjari
(Studi atas Kitab *Sabīl al-Muhtadīn* & *al-Nikāḥ*)
xviii + 291: 14,5 cm x 20,5 cm
ISBN: 978-602-5668-24-1

Penerbit Nusa Litera Inspirasi
Jl. Raya Cirebon - Kuningan
Jl. Pesantren No. 177
Kuningan, Jawa Barat 45556
redaksinu@gmail.com
www.nusaliterainspirasi.com
HP: 0857-1644-6889

Isi di luar tanggungjawab percetakan.

KATA PENGANTAR

Puji syukur kehadirat Ilahi Rabbi atas segala limpahan rahmat, taufik, dan inayah-Nya sehingga penulisan buku dengan judul **"Pemahaman Hukum Islam Shaykh Muḥammad Arshad Al-Banjari (Studi Atas Kitab *Sabīl al-Muhtadīn* & *al-Nikāḥ*)"** dapat diselesaikan dengan sebagaimana mestinya. Buku ini sejatinya merupakan hasil penelitian penulis untuk menyelesaikan jenjang pendidikan Magister Pengkajian Islam di Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta dengan konsentrasi Syariah.

Salawat serta salam tak lupa kita haturkan kepada junjungan dan panutan umat manusia, Nabi Muhammad SAW. beserta keluarga dan para sahabat beliau yang telah memberikan suri teladan, menuntun kita kepada jalan kebenaran, dan mengajarkan kita arti penting pengorbanan dalam berdakwah. Semoga keteladanan beliau selalu menjadi inspirasi langkah kita semua. Amin.

Penyelesaian penelitian ini tidak akan terealisasi tanpa adanya bantuan dan jasa-jasa dari berbagai pihak. Oleh karena itu, penulis ingin mengucapkan terima kasih kepada semua pihak yang telah memberikan dukungan baik moril maupun materil dalam menyelesaikan penelitian ini. *Pertama*, kepada Prof. Dr. Dede Rosyada, MA. selaku rektor UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Prof. Dr. Masykuri Abdillah, selaku Direktur Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Prof. Dr. Didin Saepuddin, MA. selaku Wakil Direktur I & Ketua Jurusan Program Doktor, Dr. JM. Muslimin, MA. selaku Wakil Direktur II & Ketua Jurusan Program Magister, seluruh staf, pustakawan-pustakawati dan seluruh civitas akademika Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.

Kedua, Prof. Dr. Said Agil Husin Al Munawar, MA. Selaku dosen pembimbing penulis. Teriring salam takzim dan salam hormat serta terima kasih yang tiada terkira penulis haturkan karena telah bersedia meluangkan waktu, tenaga dan pikiran, serta

memberikan masukan-masukan dan ilmu-ilmu berharga di setiap pertemuan bimbingan dengan penuh kesabaran. Merupakan kebahagiaan tersendiri sekaligus kebanggaan dan kesyukuran bisa menjadi salah satu anak didik terkhusus mahasiswa bimbingan beliau yang notabene telah sejak lama penulis kagumi karena ketawadukan, kedalaman ilmu dan keakraban yang begitu hangat. Semoga Allah selalu menjaga beliau, memberikan kesehatan dan umur yang panjang agar bisa terus menebarkan limpahan keberkahan dan sumbangsih keilmuan yang begitu bermanfaat. Amin.

Ketiga, para dosen pengajar dan penguji Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta yang telah memberikan ilmu dari awal hingga akhir perkuliahan, diantaranya adalah Prof. Dr. Azyumardi Azra, MA., Prof. Dr. Suwito, MA., Prof. Dr. Atho Mudzhar, MSPD., Prof. Dr. Iik Arifin Mansurnoor, MA., Prof. Dr. Yunasril Ali, MA., Prof. Dr. Salman Harun, MA., Prof. Dr. Quraish Shihab, MA., Prof. Dr. Zainun Kamaluddin Faqih, MA., Prof. Dr. Huzaemah T. Yanggo, MA., Prof. Dr. Zaitunah Subhan, MA., Prof. Dr (HC). dr. MK. Tadjudin, Sp. And (alm), Prof. Dr. Drs. KH Muhammad Amin Suma, BA, SH, MA, MM.,Prof. Dr. Oman Fathurrahman, M.Hum., Prof. Dr. Ahmad Rodoni, MA., Prof. Dr. Abdul Mujib, M.Ag., M. Si., Dr. Yusuf Rahman, MA., Dr. Usep Abdul Matin, MA. Ayang Utriza Yakin, DEA., Ph.D., Dr. Fuad Jabali, MA., Dr. Kusmana, MA., Dr. Asrorun Niam Sholeh, MA., Asep Saepudin Jahar, MA. Ph. D., serta para dosen dan tenaga pengajar lainnya yang tidak bisa disebutkan satupersatu. Jazākum Allah Aḥsan al-jazā'.

Keempat, para sahabat dan teman-teman seperjuangan penulis khususnya Fahmi Hasan, Rika Zawilah, Aspiyah Kasdini R.A., Defi Uswatun Hasanah, Noriska Silviana, M. Anwar Fathoni, Adriansyah, Adeni, Hanafi, Adit Tiawaldi, Ibu Ifah Latifah, Mega, Siti Rahmawati, Sani Abdul Malik, Wardhatul Jannah, Ramadiva Muhammad Akhyar, Ramadhan, Wildani Hefni, Pak Saiful Anwar, Umriadi, Hendrian, Iswardani dan teman seperjuangan lainnya. Begitu pula teman-teman kakak senior dan adik yunior Izzatu Tazkiyah, Ihsan Ahmad, Mutiara Yasmi, Rais

al-Hadi, Ahwazi Anhar, Zikra Fadila, Navida Syafaati, Ahsana Fitria, Ikfil Chasan, Pak Ali Halidin, Bu Khadijah, Nur Ikhlas, Masayu Mashita, dan lain-lain. Tak lupa pula, teman-teman Kosan 69 tempat tinggal penulis selama di Ciputat yaitu Hepni Putra, Qory Hadmi,M. Hasbi, Uspan Sayuti, Anwar Habibi, Adi Abdullah, Ahsanul Husna, Ikhsan Andriyana, Ach. Wildan al-Faizi, Pak M. Hanafi Zuardi, Mualif, Rijal Fikri, Akhyar Riyanda, Pak Tabiin, Pak Ali, Pak Hafidz. Teman-teman lainnya M. Yuhyil Izhoma, Ayu Visuviati, Bu Dosen Wardhatun Nadhiroh, Adam Wahid, Darmaizar Arif, Lailatun Nazhifah, Ilham Maulana, Mas M. Aunul Abied Shah, Lc. MA, Bang Dr. Arrazy Hasyim, MA., Muzdalifah, Ashfiyatul Mardiyatillah, dan lain-lainnya. Terima kasih atas doa dan dukungan selama ini, semoga kita diberi kemudahan dalam setiap langkah untuk mencapai kesuksesan. Jazākum Allah Ahsan al-Jazā'.

Terakhir, yang paling khusus tentunya kedua orang tua abah Drs. H. Sulaiman, MM. dan mama Dra. Hj. Hamdah Hasbullah serta saudara kembar satu-satunya Muhammad Rahman Hidayat, S. Farm., Apt. Tak terhitung lagi limpahan kebahagian dan ucapan terima kasih kepada mereka, terutama abah dan mama yang selalu memberikan semangat dan dukungan tanpa henti, curahan doa yang tiada putus, dan bimbingan yang tak pernah selesai. Dari mereka, penulis mendapat pengalaman dan pelajaran yang sangat berharga. Tak lupa pula seluruh keluarga besar, kakek nenek, paman serta bibi, juga sepupu-sepupu semuanya. Kalianlah anugerah terindah dan kebahagiaan serta sahabat yang tak pernah tergantikan. Semoga Allah selalu menjaga kalian, memberikan kesehatan dan usia yang panjang, memberikan limpahan rahmat dan keberkahan, memberikan ampunan dosa, memberikan limpahan rezeki yang halal. Amiin Ya Rabb.

Akhirnya, tiada kata yang pantas selain lantunan doa nan tulus. Semoga Allah membalas pahala nan tulus bagi mereka yang telah memberikan konstibusi besar kepada penulis. Jazākum Allah Ahsan al-Jazā'. Penulis juga menyadari bahwa penelitian ini masih jauh dari kata sempurna.

Oleh karena itu, dengan segala kerendahan hati, penulis mengharapkan kritik dan saran konstruktif kepada para pembaca semua agar buku ini menjadi lebih baik. Semoga tulisan sederhana ini bermanfaat bagi para pembaca semua dan dapat memberikan sumbangsih dalam pengembangan keilmuan yang berkaitan secara khusus dan diskursus keislaman pada umumnya. Kepada Allah lah kita memohon perlindungan dan pertolongan serta ampunan dari segala khilaf dan salah.

Ciputat, Desember 2017/ Rabī‘ al-Anwār 1438 H

Muhammad Syarif Hidayat

ABSTRAK

Penelitian ini membuktikan bahwa sebuah produk hukum selalu berkait kelindan dengan realita sosio-historis yang melingkupinya, dan tidak selamanya terkait dengan hukuman, pengadilan ataupun pelaku tindak pidana.

Penelitian ini juga membuktikan bahwa Shaykh Muḥammad Arshad al-Banjari di satu sisi sangat tekstualis, dalam artian bahwa hampir sebagian pendapatnya merupakan nukilan dari pendapat yang telah ada di literatur-literatur fikih. Namun di sisi lain, al-Banjari juga berijtihad yang ditopang dengan kemampuannya melihat realita dan maslahat.

Penelitian ini mendukung pendapat Muṣṭafā Aḥmad al-Zarqā (1998), Wael B. Hallaq (1990) dan M. Atho Mudzhar (2014) yang menyatakan bahwa setiap produk pemikiran hukum Islam, sejak dulu hingga sekarang, selalu terkait bahkan merupakan hasil interaksi antara para ulama sebagai pemikir hukum Islam dan lingkungan sosial yang mengitarinya.

Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan (*library research)* yang bersifat kualitatif. Sumber primer dari penelitian ini adalah karya-karya al-Banjari dalam bidang fikih Kitab *Sabīl al-Muhtadīn li Tafaqquh fi Amr al-Dīn* dan Kitab *al-Nikāh.* Sedangkan sumber sekunder merupakan sumber pendukung yang membicarakan pemikiran-pemikiran al-Banjari ataupun yang berhubungan dengan itu serta berbagai tulisan atau karya yang relevan dengan tema penelitian. Adapun pengumpulan data menggunakan teknik dokumentasi dan teknik analisis isi (*content analisys)* dengan menggunakan metode deskriptif-analitik dan interpretatif. Pendekatan dalam penelitian ini menggunakan pendekatan ushul fikih dan sosiologis. Pendekatan ushul fikih membantu memudahkan peneliti dalam mengkaji pendapat-pendapat al-Banjari untuk menemukan metodologi hukum yang ia gunakan dalam karya-karya fikihnya. Sedangkan pendekatan sosiologis

membantu peneliti untuk melihat pengaruh dan keterkaitan realita sosial masyarakat Banjar yang mempengaruhi al-Banjari dalam membuat beberapa pendapat atau ijtihadnya. Dua pendekatan tersebut juga diperkaya dengan pendekatan sejarah untuk melihat latar belakang pemikiran al-Banjari dan segala yang meliputinya.

Kata kunci: *al-Banjari, istinbāṭ, hukum Islam*, *metodologi, ushul fikih, fikih*

PEDOMAN TRANSLITERASI

Buku ini menggunakan pedoman transliterasi Arab – Latin *ALA-LC Romanization Tables*, berikut penjelasannya:

A. Daftar huruf Arab dan transliterasinya dengan huruf Latin sebagai berikut:

Initial	Name	Romanization	Initial	Name	Romanization
ا	Alif	A	ط	Ṭā’	Ṭ
ب	Bā’	B	ظ	Ẓā’	Ẓ
ت	Tā’	T	ع	‘Ayn	‘
ث	Thā’	Th	غ	Ghayn	Gh
ج	Jim	J	ف	Fā’	F
ح	Ḥā’	Ḥ	ق	Qāf	Q
خ	Khā’	Kh	ك	Kāf	K
د	Dāl	D	ل	Lām	L
ذ	Dhāl	Dh	م	Mīm	M
ر	Rā’	R	ن	Nūn	N
ز	Zāy	Z	و	Wāw	W
س	Sīn	S	ة،ه	Hā, Tā’ Marbūṭah	H, T
ش	Shīn	Sh	ء	Hamzah	’
ص	Ṣād	Ṣ	ي	Yā’	Y
ض	Ḍād	Ḍ			

B. Vokal

1. Vokal Tunggal

Tanda	Nama	Huruf Latin	Nama
◌َ	Fatḥah	A	A
◌ِ	Kasrah	I	I
◌ُ	Ḍammah	U	U

2. Vokal Rangkap atau Diftong

Tanda	Nama	Gabungan Huruf	Nama
اَ ... ي	Fatḥah dan Yā’	Ay	A dan I
اُ ... و	Fatḥah dan Wāw	Aw	A dan U

Contoh:

حسين : Ḥusayn حول : Ḥawl

C. Vokal Panjang

Tanda	Nama	Gabungan Huruf	Nama
ـَا	Fatḥah dan Alif	ā	A dan garis atas
ـِي	Kasrah dan Yā’	ī	I dan garis atas
ـُو	Ḍamah dan Wāw	ū	U dan garis atas

D. Tā' Marbūṭah

Transliterasi *tā' marbūṭah* (ة) di akhir kata, bila dimatikan ditulis h. Apabila dalam bentuk kata benda majemuk (muḍāf wa muḍāf ilayh) dilambangkan dengan huruf t.

Contoh:

مرأة : Mar'ah وزارة التربية : Wizārat al-Tarbiyah

E. Kata Sandang Alif + Lām

Contoh:

الحديث : al-Ḥadīth الشمش : al-Shams

F. Pengecualian Transliterasi

Ketentuan transliterasi tidak berlaku pada kata – kata Arab yang telah lazim digunakan dan diserap ke dalam bahasa Indonesia, seperti : Allah, salat, zakat dan lain sebagainya, kecuali dihadirkan dalam konteks aslinya dan dengan pertimbangan konsistensi dalam penulisan.

AL-AMIEN PRENDUAN

مَعْهَدُ الأَمِيْنِ الإِسْلَامِيِّ بِرِنْدُوَانْ

Pondok Pesantren Al-Amien Prenduan

Sumenep Madura Jawa Timur Indonesia

https://al-amien.ac.id

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR_v
ABSTRAK_ix
PEDOMAN TRANSLITERASI_xi
DAFTAR ISI_xv

BAB I
PENDAHULUAN
A. Latar Belakang Masalah_1
B. Permasalahan_15
1. Identifikasi Masalah _15
2. Perumusan Masalah_15
3. Pembatasan Masalah_16
C. Tujuan Penelitian_16
D. Signifikansi Penelitian_17
E. Penelitian Terdahulu yang Relevan_17
F. Metodologi Penelitian_24
1. Jenis Penelitian dan Pendekatan_24
2. Sumber Penelitian_26
3. Teknik Pengumpulan Data_27
4. Teknik Analisis Data_27
5. Teknik Penulisan_28
G. Sistematika Penulisan_29

BAB II
DISKURSUS METODE *ISTINBAṬ* HUKUM ISLAM
A. Historiografi Ushul Fikih sebagai Metodologi Hukum Islam_31
B. Metode *Istinbāṭ* Hukum_44
1. Definisi *Istinbāṭ*_44
2. Macam – macam metode *istinbāṭ*_46

a) Metode *Istinbāṭ* dari segi kebahasaan (interpretasi linguistik)_47
b) Metode *Istinbāṭ* dari segi maqāṣid al-sharī'ah (kausasi)_60
c) Metode *Istinbāṭ* dari dari segi penyelesaian beberapa dalil yang bertentangan (penyelarasan)_ 63

C. Ijtihad dan Respon Dunia Kontemporer _67

BAB III
SKETSA KEHIDUPAN SHAYKH MUḤAMMAD ARSHAD AL-BANJARI & KEADAAN SOSIO-KULTUR MASYARAKAT BANJAR ABAD 17-18 M

A. Latar Belakang Sejarah Kesultanan Banjar_77
B. Kelahiran Al-Banjari dan Latar Belakang Pendidikan_86
C. Aktifitas dan Karya-Karya Tulis Al-Banjari_89
D. Akhir Hayat al-Banjari_100

BAB IV
PEMAHAMAN HUKUM SHAYKH MUḤAMMAD ARSHAD AL-BANJARI DALAM KITAB *SABĪL AL-MUHTADĪN*

A. Salat Berjamaah_103
B. Pengurusan Jenazah_130
C. Relevansi Pemikiran al-Banjari Tentang Salat Berjamaah dan Pengurusan Jenazah dengan Dinamika Kekinian_172

BAB V
PEMAHAMAN HUKUM SHAYKH MUḤAMMAD ARSHAD AL- BANJARI DALAM KITAB *AL-NIKĀḤ*

A. Perpindahan Wali_183
B. Kafaah_212
C. Relevansi Pemikiran al-Banjari Tentang Perpindahan Wali dan Kafaah dengan Realitas Sosial_243

BAB VI
PENUTUP
A. Kesimpulan_251
B. Saran dan Rekomendasi_255

DAFTAR PUSTAKA_257
GLOSARIUM_273
INDEKS_282
BIOGRAFI PENULIS_289

جامعة الأزهـــر

AL-AZHAR UNIVERSITY

NACR CITY, CAIRO, EGYPT

www.azhar.edu.eg

BAB I
PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Isu pembaharuan kini telah menyebar ke berbagai tatanan, bahkan ranah hukum Islam juga terkena imbasnya.[1] Metodologi hukum Islam klasik yang telah dipatenkan oleh para ulama terdahulu dianggap *out of the date* sehingga perlu ditinjau ulang dan direkonstruksi agar bisa relevan dengan realita saat ini. Isu stagnasi pemikiran menjadi alasan dan sorotan utama dari kalangan para pembaharu.

Sejatinya, syariah atau hukum Islam yang bersumber pada Al-Qur'an dan Hadis diturunkan oleh Allah untuk mengatur kehidupan manusia di dunia. Namun, seiring perkembangan zaman, tidak semua permasalahan yang muncul dapat diambil kesimpulan hukumnya mengingat keterbatasan kedua sumber ini dan sebagian besar *nuṣūṣ* yang ada masih bersifat global dan umum. Dalam hal ini, diperlukan kreatifitas dari seorang fakih untuk menggali kedua sumber tersebut sehingga bisa diterapkan dalam realitas masyarakat. Hasil pemikiran, penafsiran dan penjabaran terhadap kedua sumber tersebut (ijtihad) yang dilakukan dengan menggunakan metodologi tertentu dan tersistematisasi ini kemudian oleh para ulama disebut sebagai fikih.[2]

Jika ditilik kembali pada pengertian dasarnya, kata hukum Islam tidak disebutkan secara tegas di dalam Al-Qur'an, meskipun

---

[1] M. Arfan Mu'ammar, "Islam Progresif dan Ijtihad Progresif Membaca Gagasan Abdullah Saeed." dalam *Studi Islam Perpekstif Insider/Outsider,* ed. M. Arfan Mu'ammar dan Abdul Wahid Hasan, et al.(Yogyakarta: IRCisoD, 2012), 349.

[2] Muhamad Iqbal, *Hukum Islam Indonesia Modern; Dinamika Pemikiran dari Fikih Klasik ke Fikih Indonesia* (Tangerang: Gaya Media Pratama, 2009), 1.

kata *hukm*, baik dalam bentuk *ma'rifah (definite)* maupun *nakirah (indefinite)* disebutkan tidak kurang 25 kali di dalam ayat Al-Qur'an.[3] Begitu pula dalam literatur klasik tentang hukum Islam, tidak ditemukan lafaz hukum Islam, akan tetapi yang biasa dipakai adalah *sharī'ah* atau *hukm shar'i*.[4]

'Abd al-Wahhāb Khallāf memberikan pengertian hukum syar'i menurut para ulama ushul fikih sebagai tuntutan pembuat syariat (Allah) yang berkaitan dengan perbuatan orang yang telah dewasa (*mukallaf)* yang berupa perintah, pilihan atau ketetapan sesuatu dengan yang lain (*waḍ'u)*. Sementara menurut ulama fikih, hukum syar'i didefinisikan sebagai akibat atau pengaruh yang dikehendaki oleh *khitāb* (tuntutan) Allah itu sendiri yang terwujud dalam bentuk perbuatan, seperti wajib, haram, atau mubah.[5] Pendapat senada juga diungkapkan oleh Wahbah al-Zuḥayli dalam bukunya *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*.[6]

Sementara itu, Muḥammad Abu Zahrah seraya menyitir pendapatnya Ibn al-Ḥājib menyatakan bahwa hukum syar'i adalah seperangkat panduan/firman Allah yang berhubungan dengan orang yang telah dewasa baik berbentuk perintah, pilihan, ataupun

---

[3] Muḥammad Fuād 'Abd al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāẓ al-Qur'ān al-Karīm* (Kairo: Dār al-Kutub al-Maṣriyyah, 1364 H), 213.

[4] Dalam literatur Barat, istilah hukum Islam sering disebut sebagai *Islamic Law*. Muhammad Iqbal seraya mengutip pemaparan Amir Syarifuddin dalam bukunya *Pembaharuan Pemikiran Hukum Islam* menyebutkan bahwa yang dimaksudkan dengan hukum Islam menurut kalangan orientalis adalah syariat, bukan fikih yang telah dikembangkan oleh ulama-ulama fikih dalam situasi dan kondisi tertentu. Lihat: Muhamad Iqbal, *Hukum Islam Indonesia Modern*, 20.

[5] 'Abd al-Wahhāb Khallāf, *'Ilm Uṣūl al-Fiqh* (Kairo: Maktabah al-Da'wah al-Islāmiyyah, 1956), 100.

[6] Wahbah al-Zuḥayli, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1986), 37-41.

ketetapan.[7] Sepintas, pendapat ini tidak jauh berbeda dengan Khallāf, hanya saja Abu Zahrah tidak mengkhususkan pengertian ini berdasarkan pendapat ulama ushul atau ulama fikih. Dalam penjelasannya, Abu Zahrah menyebutkan bahwa pengertian hukum syar'i ini merupakan buah dari pemahaman terhadap ushul fikih dan fikih. Jika ushul fikih berhubungan dengan metodologi dan sumber-sumber hukum, sementara fikih terfokuskan pada hasil konklusi hukum berdasarkan apa yang telah digambarkan oleh ushul fikih.

Sedangkan syariat Islam itu sendiri, diartikan sebagai segala yang ditetapkan Allah kepada hamba-hambanya menyangkut aturan-aturan hukum yang mengatur sendi-sendi kehidupan manusia.[8] Dari pengertian-pengertian di atas, setidaknya dapat dipetakan dua hal. Pertama, syariat yang bersifat baku, mutlak dan universal. Kedua, fikih yang bersifat temporal dan lokal. Syariat tidak terpengaruh oleh ruang dan waktu, sementara fikih karena merupakan interpretasi fakih atas syariat, sesuai dengan lingkungan, situasi dan kondisi masyarakat yang secara dinamis senantiasa berkembang, relatif dan tidak anti perubahan. Dengan demikian, syariat merupakan ajaran dasar, sedang fikih adalah interpretasi dari ajaran tersebut.[9]

Hukum Islam sesungguhnya bersifat elastis dan akomodatif terhadap perkembangan ruang dan waktu atau dengan kata lain hukum Islam secara substansinya memiliki karakteristik dinamis, fleksibel dan berorientasi kepada tujuannya untuk mewujudkan kemaslahatan dan keadilan serta mencegah kerusakan. Karena itu, hukum Islam sangat berkaitan erat dengan keadaan dan waktu. Dari sini juga kemudian dikenal sebuah kaidah yang dirumuskan oleh para ulama yaitu *la yunkiru taghayyur al-aḥkām*

---

[7] Muḥammad Abu Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh,* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabi, tt), 26.

[8] 'Abd al-Karīm Zaydān, *al-Madkhal li Dirāsah al-Sharī'ah al-Islāmiyyah* (Alexandria: Dār 'Umar b. Khattāb, 1969), 38.

[9] Muhamad Iqbal, *Hukum Islam Indonesia Modern*, 21.

bi taghayyur al-zamān, perubahan hukum tidak dapat dipungkiri dengan perubahan waktu.[10]

Dari perspektif historisnya, hukum Islam telah mengalami dinamika dan perkembangan sejak periode konsepsi hingga masa modern ini. Selama lebih dari 14 abad, berbagai periode telah terlewati. Para ulama sendiri juga berbeda pendapat mengenai pembagian periode perkembangan hukum Islam. Muḥammad al-Khuḍari Bik dalam karyanya *Tārīkh al-Tashrī' al-Islāmī* membaginya menjadi enam periode. Periode pertama merupakan periode Rasulullah SAW. yang merupakan periode awal dan periode dasar. Periode kedua merupakan periode Sahabat besar hingga berakhirnya masa *al-Khulafā' al-Rāshidūn.* Periode ketiga yaitu periode Sahabat kecil hingga Tabi'in yang berakhir pada akhir abad pertama Hijriyah. Periode keempat merupakan periode perkembangan hukum Islam menjadi sebuah disiplin ilmu keislaman yang ditandai dengan munculnya para imam mujtahid dan berakhir pada abad ke-13 Hijriyah. Periode kelima merupakan perkembangan selanjutnya dimana mulai muncul perdebatan dan diskusi terhadap permasalah-permasalah baru yang muncul. Masa ini juga merupakan masa lahirnya penulis-penulis besar yang berlangsung hingga kejatuhan Dinasti Abbasiyah. Sedangkan periode keenam merupakan periode taklid sejak runtuhnya Dinasti Abbasiyah hingga sekarang.[11]

Tidak jauh berbeda dengan al-Khuḍarī Bik, Mannā' al-Qaṭṭān membagi periode perkembangan hukum Islam menjadi enam periode berdasarkan keadaan sosial politik yang terjadi. Periode pertama merupakan periode awal pensyariatan dimulai ketika diutusnya Nabi Muhammad sebagai Rasul hingga beliau wafat. Periode selanjutnya hingga periode keenam diistilahkan dengan periode fikih pertama, kedua, ketiga, keempat dan kelima

---

[10] Muṣṭafā Aḥmad al-Zarqā, *al-Madkhal al-Fiqhi al-'Ām* (Damaskus: Dār al-Qalam, 1998),vol. 2, 941.

[11] Muḥammad al-Khuḍarī Bik, *Tārīkh al-Tashrī' al-Islāmi* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1967), 4.

yang pada esensinya sama dengan pembagian yang dilakukan oleh al-Khuḍarī Bik.[12]

Berdasarkan pembagian di atas, perkembangan hukum Islam dapat disederhanakan kembali menjadi empat periode, yaitu periode pembentukan dan pertumbuhan, periode puncak pengembangan hukum Islam, periode kemunduran dan periode kebangkitan dan pembaharuan hukum Islam.

Titik awal hukum Islam sebagai sebuah metodologi ditandai dengan kemunculan *al-Risālah*, sebuah karya monumental al-Shāfi'ī pada abad ke-3 H. Di dalam bukunya tersebut, al-Shāfi'ī telah berhasil merumuskan metode penggalian hukum yang kemudian dikenal dengan ushul fikih. Atas dasar ini pulalah, al-Shāfi'i dianggap sebagai pionir dan memegang perananan penting dalam diskursus teori hukum Islam.[13] N.J. Coulson, sebagaimana dikutip Aisha Y. Musa, bahkan menyebut al-Shāfi'ī sebagai master arsitek dalam teori hukum Islam.[14] Meski pada akhirnya pendapat tersebut disangsikan oleh Hallaq.[15]

---

[12] Mannā' al-Qaṭṭān, *Tārīkh al-Tashrī' al-Islāmi; al-Tashrī' wa al-Fiqh* (Riyadh: Maktabah al-Ma'ārif li al-Nashr wa al-Tawzī', 1996), 24.

[13] Wael B. Hallaq, "Was al-Shafii the Master Architect of Islamic Jurisprudence" dalam *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 25, No. 4 (Nov., 1993): 587, diakses pada 3 Februari 2016. http://www.jstor.org/stable/164536 . Pendapat ini juga diperkuat oleh Josep Schacht di dalam bukunya yang berjudul *The Origins Of Muhammadan Jurisprudence.* Lihat: Joseph Schacht, *The Origins Of Muhammadan Jurisprudence,* terj. Joko Supomo, (Yogyakarta: Insan Madani, 2010), 3. Bandingkan juga: Mohammad Hashim Kamali, *Principles Of Islamic Jurisprudence* (Cambridge: Islamic Text Society, 1991), 3-4.

[14] Aisha Y. Musa, "Al-Shāfi'ī, the Hadīth and the Concept of the Duality of Revelation," *Islamic Studies,* vol.46, no.2 (Summer, 2007), 163, diakses pada 20 Februari 2016. http://www.jstor.org/stable/20839066. Bandingkan: N. J. Coulson, *A History of Islamic Law* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994), 53.

[15] Wael B. Hallaq, "Was al-Shafii the Master Architect, 601.

Metode yang ditawarkan oleh al-Shāfi'i dalam *al-Risālah* lebih bercorak teologis-deduktif. Hal ini juga diapresiasi oleh semua mazhab kecuali Hanafiyah. Mereka lebih condong mengembangkan metode yang bercorak induktif-analitis. Hanya saja, jika dilihat secara umum, perbedaan corak metode tersebut memiliki kesamaan paradigma, yaitu paradigma literalis.[16] Selain itu, terdapat klaim bahwa al-Shāfi'ī juga mempopulerkan metode *istiqrā'* yang seringkali dikategorikan sebagai metode penelitian empiris-induktif. Adanya klaim ini merujuk pada dua argument, yaitu: *pertama,* adanya metode khusus yang digunakan oleh al-Shāfi'ī ketika menyelesaikan beberapa masalah yang berkaitan dengan haid dan istihadah; *kedua*, adanya transformasi pendapat al-Shāfi'ī dari *qawl qadīm* menuju *qawl jadīd* yang diduga lebih dilatarbelakangi pengalaman empirik berupa budaya dimana al-Shāfi'ī tinggal. Klaim ini sekaligus sebagai bantahan dari pendukung metode al-Shāfi'ī yang mengharuskan ijtihad selalu berdasar pada teks otoritas agama (al-Qur'an, Hadis, Ijma, dan qiyās). Sejatinya, al-Shāfi'ī bukan hanya menggunakan pendekatan literal yang biasa dikenal dengan pola *bayānī* (kajian semantik), namun juga telah menggunakan penalaran pola *ta'līli* (penentuan *'illat*) dan pola *istiṣlāhī* (pertimbangan kemaslahatan berdasar nas umum). Demikian sebagaimana diungkapkan oleh Mashudi seraya mengutip penjelasan Muḥammad Ma'rūf al-Dawālīnī. [17]

Selama kurang lebih lima abad (dari abad ke-2 hingga ke-7), paradigma literalis ini mewarnai pemikiran hukum Islam lalu kemudian disempurnakan oleh al-Shāṭibi pada abad ke-8 dengan

---

[16] Achmad Mulyadi, "Konstruksi Baru Metodologi Hukum Islam: Perpaduan Antara Inferensi Tekstual dan Historis (Sosial-Empirik-Kultural) dalam *Karsa,* vol. X, no.2 (Oktober, 2006): 902, diakses pada 17 Februari 2016. http://citation.itb.ac.id/pdf/JURNAL/KARSA, JurnalSosialdanBudayaKeislaman/Vol%2010%20No%202%202006/102-106-1-PB.pdf

[17] Mashudi, "Metode Istiqrā' Dalam Penetapan Hukum Islam," *Isti'dal: Jurnal Studi Hukum Islam,* vol.1, no. 1, (Januari-Juni, 2014), 11-20.

menambahkan teori *maqāṣid al-sharī'ah.* Hal ini berimplikasi pada perubahan paradigma yang sebelumnya hanya terpaku pada literalisme teks kini menjadi semakin luas. Meski demikian, kehadiran al-Shāṭibi juga tidak serta merta menghapus paradigma literal yang telah ada, tetapi lebih kepada usaha melengkapi dan mengembangkannya agar studi hukum Islam lebih valid dan akurat dalam memahami syariat Allah.[18]

Apa yang telah dicanangkan oleh al-Shāṭibi direvitalisasi kembali oleh para sarjana-sarjana kontemporer semisal Muḥammad 'Abduh, Rashīd Riḍā, 'Abd Wahhāb Khallāf, 'Allāl al-Fāsī, Ḥasan al-Turābi, dan lain sebagainya. Oleh Wael B. Hallaq, para sarjana-sarjana tersebut dikategorikan penganut aliran *religious utilitarianism*, karena pada dasarnya mereka tidak menawarkan teori baru kecuali restorasi konsep maslahah yang ditawarkan oleh al-Shāṭibī.[19] Di sisi lain, ada juga sarjana-sarjana lain yang memandang bahwa konsep maslahat tidak lagi relevan dengan realita modern. Bagaimana mungkin teks suci dapat dipahami dan diterapkan dalam dunia modern yang sudah tentu berbeda konteks zamannya dengan masa Nabi.

Demi menjembatani hal tersebut perlu sebuah upaya melewati makna eksplisit teks untuk menangkap jiwa dan maksud luar dari teks. Corak metodologi ini merupakan corak liberal dan cenderung membuang teori-teori lama, sehingga Hallaq mengkategorikan pengusung metodologi ini sebagai kelompok *religious liberalism* dengan tokoh-tokohnya seperti Muḥammad Sa'īd al-

[18]Achmad Mulyadi, "Konstruksi Baru Metodologi Hukum Islam", 902. Bandingkan: Amin Abdullah, "Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul Fikih dan Dampaknya Pada Fikih Kontemporer" dalam *Mazhab Jogja: Menggagas Paradigma Ushul Fikih Kontemporer,* ed. Ainurrafiq (Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2002), 118.

[19] Wael B. Hallaq, *A History Of Islamic Legal Theories: An Introduction To Sunni Uṣūl al-Fiqh* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 214-231.

Ashmāwī[20], Fazlur Rahman[21], Muḥammad Shahrūr[22], dan lain sebagainya.[23] Meski demikian, tawaran pembaharuan yang mereka tawarkan tidak lantas sepi komentar. Berbagai kontroversi dan perdebatan justru banyak terjadi karena memang teori yang ada tersebut tidak memiliki landasan kerangka teoritik hukum Islam yang kuat sehingga sangat riskan untuk diterapkan.

Dalam konteks hukum Islam di Indonesia, setidaknya dapat dilihat dalam tiga hal. Pertama, hukum Islam sebelum pen-

---

[20] Beberapa konstruk pemikiran al-Ashmāwī antara lain redefinisi syariah, metodologi tafsir historis, dan lain sebagainya. Mengenai redefinisi syariah, al-Ashmāwī memahami syariah hanya pada tataran etimologisnya saja dan menolak memahaminya berdasarkan epistemologisnya sebagaimana dipahami oleh kebanyakan ulama. Lihat: Wael B. Hallaq, *A History Of Islamic Legal Theories* , 232-235.

[21] Fazlur Rahman terkenal dengan teori *Double Movement*-nya. Rahman berpendapat bahwa penggunaan teori Fikih dan Ushul-nya tentang *qaṭ'iyyāt dan ẓanniyāt* tidak lagi cukup memadai. Ia kemudian merumuskan pendekatan *double movement* atau gerak ganda. Gerakan yang pertama, dimulai dengan menafsirkan ayat-ayat yang spesifik dalam al-Qur'an, kemudian, menggali dan mensistematisir prinsip-prinsip umum, nilai-nilai dan tujuan jangka panjangnya. Gerakan yang kedua, memformulasikan dan merealisasikan pandangan (prinsip-prinsip) umum tersebut ke dalam pandangan spesifik di masa sekarang. Lihat: Fazlur Rahman, "Towards Reformulating the Methodology of Islamic Law: Sheikh Yamani on Public Interest in Islamic Law," dalam *New York University Journal International Law and Politics,* 12,(1979): 221-224, diakses 9 Januari 2016, http://heinonline.org/HOL/LandingPage?handle=hein.journals/nyuilp12&div=17&id=&page=

[22] Muḥammad Shahrūr mempopulerkan sebuah teori yang kemudian dikenal dengan teori batas (*Naẓariyyah al-Ḥudūd).* Teori ini terinspirasi dari ilmu-ilmu eksakta dalam memahami perintah-perintah Tuhan di dalam Al-Qur'an. Lihat: Muḥammad Sharūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān; Qirā'ah Mu'aṣarah* (Damaskus: al-Ahāb li al-Ṭibā'ah li al-Naṣr wa al-Tauzī', 1992), 472.

[23] Wael B. Hallaq, *A History Of Islamic Legal Theories*, 231-253.

jajahan; kedua, hukum Islam pada masa masa penjajahan dan ketiga, hukum Islam setelah masa penjajahan hingga sekarang. Pada periode sebelum penjajahan, bisa ditelisik mulai sejak awal masuknya Islam ke Indonesia. Menyangkut hal ini, Azyumardi Azra menuturkan bahwa ada tiga diskusi dan perdebatan panjang di antara para ahli, yaitu menyangkut tempat asal kedatangan Islam, para pembawanya dan waktu kedatangannya.[24] Terlepas dari hal itu, yang jelas penyebaran Islam secara *massive* dan pesat ke seluruh wilayah Nusantara terjadi pada abad ke-13 M, yang juga dianggap oleh kalangan sarjana Barat sebagai awal masuknya Islam Nusantara.[25]

Pada perjalanan selanjutnya setelah Islam mulai mengakar dalam masyarakat Indonesia, penyebaran Islam mulai dipegang oleh para ulama dimana sebelumnya para saudagar memerankan peranan penting. Mulailah muncul beberapa nama seperti Nuruddin al-Rānīri (w. 1068 H/ 1658 M), ‘Abd al-Ra‘ūf al-Sinkili (w. 1105 H/ 1615 M), dan Muhammad Yusuf al-Maqassari (w. 1111 H/ 1699 M). Mereka itu merupakan para perintis gerakan pembaharuan Islam di Nusantara. Periode selanjutnya kemudian muncul ulama-ulama seperti ‘Abd al-Ṣamad al-Palimbani, Muhammad Arshad al-Banjari dan lain sebagainya. Masa ini juga sudah mulai masuk pada masa penjajahan. Pada periode ini, politik Belanda terhadap Islam dan hukum Islam di Indonesia dapat dibagi dalam dua masa. Pertama, sejak tahun 1595 hingga abad ke-19. Periode ini merupakan periode pemerintahan VOC yang juga diselingi pemerintahan Inggris pada tahun 1811-1816. Kedua, periode

[24] Perbincangan mengenai diskursus ini bisa ditelaah lebih lanjut pada pada disertasinya yang berjudul *The Transmission Of Islamic Reformism to Indonesia: Network of Middle Eastern and Malay-Indonesian “ Ulama in the Sevententh and Eightenth* Century yang telah dialih bahasakan dan diterbitkan dalam edisi bahasa Indonesia. Lihat: Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII* (Bandung: Mizan, 1995), 24-35.

[25] Muhamad Iqbal, *Hukum Islam Indonesia Modern*, 35.

pertengahan abad ke-19 hingga berakhirnya kekuasaan Belanda di Indonesia.[26]

Pada masa tersebut, dinamika hukum Islam di Indonesia semakin signifikan. Diangkatnya Snouck Hurgronje menjadi Penasihat Urusan Pribumi di Hindia Belanda pada tahun 1889 memberi warna baru. Dia mengemukakan teori penerimaan secara keseluruhan yang kemudian dikenal dengan istilah *theorie receptie in complexio.*[27] Teori ini mempertentangkan antara hukum adat dan hukum Islam. Setelah masa penjajahan selesai, politik hukum kolonial Belanda yang telah ada tersebut berhasil memengaruhi sebagian sarjana Indonesia. Pada periode pasca-kemerdekaan ini, teori *receptie* mendapatkan antitesisnya dari Hazairin yang juga diamini oleh muridnya Sajuti Thalib. Teori *receptie* dianggap bertentangan dengan Al-Qur'an dan Hadis serta UUD 1945, bahkan disebut sebagai teori iblis.[28] Untuk itu, Thalib kemudian merumuskan teori yang sebelumnya telah dibangun gurunya itu dengan menamakannya teori *receptio a contrario,* yaitu teori bahwa hukum adat baru berlaku sejauh tidak bertentangan dengan hukum.[29]

Jika di *flashback* kembali pada abad ke-18, perkembangan pemikiran hukum di Indonesia bisa dikatakan sangat pesat. Di Kalimantan Selatan[30], salah satu tokohnya yang terkenal adalah Muḥammad Arshad b. 'Abd Allah al-Banjari (1122-1227 H/ 1710-

---

[26] Muhamad Iqbal, *Hukum Islam Indonesia Modern*, 40.

[27] Muhamad Iqbal, *Hukum Islam Indonesia Modern*, 45.

[28] Teori yang dibangun oleh Hazairin ini selanjutnya dikenal dengan sebutan teori *receptie exit*. Lihat: Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia: Dari Nalar Parsipatoris Hingga Emansipatoris*, (Yogyakarta: LKiS, 2005), 55.

[29] Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia,* 56.

[30] Meski memiliki ulama-ulama terkenal, sejatinya perkembangan Islam di Kalimantan Selatan masih belum ditelaah secara memadai. Sehingga kajian mengenai pertumbuhan lembaga–lembaga keislaman dan tradisi keilmuan di kalangan penduduk Muslimnya perlu untuk digalakkan kembali. Lihat: Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama,* 251.

1812 M).[31]Al-Banjari memegang peranan sentral dalam penyebaran dan perkembangan Islam di Kalimantan. Pada kenyataannya, sebagaimana dituturkan oleh Azra, ia merupakan ulama pertama yang mendirikan lembaga-lembaga Islam serta memperkenalkan gagasan-gagasan baru dalam keagamaan di Kalimantan Selatan.[32]

Lebih lanjut, Mujiburrahman menyebut bahwa peran al-Banjari begitu penting dalam mengubah keberagamaan masyarakat Banjar yang dulunya masih terpengaruh dengan budaya masa lalu, seperti *manyanggar, mambuang pasilih,* dan tradisi yang sangat kental dengan nuansa kesyirikannya, perlahan dihilangkan dengan cara pendekatan yang efektif.[33]

Kesuksesan Al-Banjari dalam menyebarkan Islam di Kalimantan Selatan juga didukung dengan kedalaman dan keluasan ilmunya. Pengembaraan selama kurang lebih 30 tahun di Haramayn untuk menuntut ilmu menjadi salah satu buktinya.[34] Selain itu, al-Banjari juga seorang yang produktif dalam menulis. Jika dilihat dari beberapa karyanya dapat diasumsikan bahwa Muham-

---

[31] Nama kecil al-Banjari adalah Muhammad Ja'far. Ia dilahirkan di Martapura dan mendapatkan pendidikan dasar keagamaannya di desanya sendiri, dari ayahnya dan para guru setempat. Lihat: Abu Daudi, *Maulana Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari Tuan Haji Besar* (Martapura: Yayasan Pendidikan Dalam Pagar, 2003), 39-44. Bandingkan juga: Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama,* 252.

[32] Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama,* 251.

[33] Mujiburrahman, "Islamic Theological Text and Context in Banjarese Society: An Overview of the Existing Studies," *Southeast Asian Studies,* vol.3, no.3, (Desember 2014), 611-615, diakses 20 Februari 2016, http://englishkyoto-seas.org/wpcontent/uploads/SEAS_0303_Mujiburrahman.pdf

[34] Selama di Haramayn ini, al-Banjari memiliki sahabat-sahabat dari Nusantara yang juga dikenal dengan sebutan empat serangkai dari tanah Jawi. Mereka adalah 'Abd al-Ṣamad al-Palimbani, Muhammad Arshad al-Banjari, 'Abd al-Wahhāb al-Bugisi dan 'Abd al-Raḥman al-Mashri. Lihat: Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek Tentang Islam Indonesia Abad ke-19* (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), 92.

mad Arshad merupakan seorang ahli dalam bidang fikih, terutama karena bukunya yang terkenal yang berjudul *Sabīl al-Muhtadīn li Tafaqquh fī Amr al-Dīn*[35] merupakan buku fikih.[36] Namun, hal ini tidak lantas menafikannya tidak menguasai ilmu-ilmu yang lain. Justru ia juga memiliki karya-karya lain di bidang akidah, tasawuf dan lain sebagainya.

Sebagai seorang fakih, al-Banjari dengan *Sabīl al-Muhtadīn*-nya telah sukses memberikan pemahaman keislaman dalam bidang fikih. Buku ini kemudian menjadi rujukan tidak saja untuk daerah Kalimantan Selatan, namun juga untuk daerah-daerah lain di Indonesia bahkan hingga ke kawasan mancanegara. Terkait hal ini, Karel A. Steenbrink sampai-sampai menyebut bahwa tidak ada seorangpun tokoh ulama yang berhasil menulis kitab fikih dalam bahasa Indonesia seluas yang dihasilkan oleh al-Banjari dalam kitab tersebut. Meski demikian, Steenbrink menganggap bahwa karya al-Banjari itu merupakan syarah dari *Ṣirāṭ*

---

[35] Buku ini ditulis pada tahun 1193 dan selesai di tulis pada 27 Rabiul Awal 1195 H/ 22 April 1781 M. Buku ini ditulis berlatar belakang atas permintaan sultan Tahmidullah II agar masyarakat memiliki buku pegangan dalam melaksanakan ibadah. Lihat: Abd.Gafur, "Islam di Kesultanan Banjar Pada Abad ke-19 dan Peran Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari," *Tolcransi*, vol.1, no.1 (Januari-Juni, 2009), 25. http://download.portalgaruda.org/article.php?article=275101&val=7148&title=ISLAM%20DI%20KESULTANAN%20BANJAR%20PADA%20ABAD%20KE%2019%20M%20DAN%20PERAN%20MUHAMMAD%20ARSYAD%20AL-BANJARI. Hal ini juga sesuai dengan yang disebutkan oleh cucu al-Banjari, 'Abd al-Raḥman Ṣiddīq dalam karyanya *Risālat Shajārat al-Arshādiyyah* sebagaimana dikutip oleh Noorhaidi Hasan. Lihat: Noorhaidi Hasan," The *Tuḥfat al-Rāghibīn:* The work of Abdul Samad al-Palimbani or Muhammad Arsyad al-Banjari ?" *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde,* vol.163, no.1 (2007), 72, diakses pada 4 Februari 2016. http://www.jstor.org/stable/27868343

[36] Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama,* 253.

al-Mustaqīm karya al-Rānīri.[37] Sebagai kitab syarah, metodologi penulisan dan materi bahasannya tidak jauh berbeda dengan kitab yang disyarah. Hanya saja, permasalahannya ditambah dan dikembangkan sedemikan rupa. Penambahan itu pada umumnya bersifat macam-macam kasus yang agak teoritis dan spekulatif. Lebih dari itu, berdasarkan hasil analisa sementara, Steenbrink mendapat kesan bahwa kebanyakan masalah yang ditambah tersebut diambil dari kesulitan yang timbul dari diskusi ahli fikih dan bukan berdasarkan pada praktek yang ada di kalangan masyarakat biasa. [38]

Agaknya, analisa sementara dari Steenbrink ini secara tidak langsung mendapat perhatian dari para akademisi. Sehingga tesisnya yang menyatakan bahwa *Sabīl al-Muhtadīn* adalah syarah dari *Ṣirāt al-Mustaqīm* mendapat respon dan dijawab dengan beberapa temuan yang menjadi keunikan tersendiri bagi al-Banjari. Rasyidah HA. dalam tesisnya misalnya, menyebutkan bahwa setidaknya ada tiga ijtihad al-Banjari yang menarik untuk disoroti dari karyanya tersebut. Yaitu, penekanan salat berjamaah, pemberdayaan zakat produktif dan penguburan jenazah dengan menggunakan peti mati. Ketiga hal itu juga kiranya menjadi keunikannya

---

[37] Selain *Sabīl al-Muhtadīn,* karya al-Banjari yang lain yaitu *Tuḥfat al-Rāghibīn* yang mengupas tentang teologi, juga dianggap bukan karya murni al-Banjari, namun merupakan karya Abdul Samad al-Palimbani. Tesis ini sendiri telah terbantahkan dengan ditemukan beberapa keunikan diantaranya bahwa dalam pembahasan yang disinggung di dalam *Tuḥfat al-Rāghibīn*, al-Banjari membahas beberapa ritual seperti *manyanggar* dan *mambuang pasilih*. Kedua ritual ini merupakan ritual tradisional yang sering dilaksanakan oleh orang Banjar. Di sisi lain, adanya kesamaan diksi dalam menerangkan dan penjelasan awal, khususnya juga dalam doksologi yang terdapat di mukadimah. Beberapa point tersebut menjadi penguat bahwa al-Banjari lah yang menulis *Tuhfat al-Rāghibīn.* Lihat: Mujiburrahman, "Islamic Theological Text and Context in Banjarese Society: An Overview of the Existing Studies," 611-615; Noorhaidi Hasan," The *Tuḥfat al-Rāghibīn:* The work of Abdul Samad al-Palimbani or Muhammad Arsyad al-Banjari ?" 67-85.

[38] Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek Tentang Islam,* 99.

tersendiri.[39] Terkait permasalahan zakat, pendapat Rasyidah tersebut dinafikan oleh Muslich Shabir. Menurutnya, hal tersebut bukanlah murni ijtihad al-Banjari, tetapi merupakan representasi dari pendapat para ulama-ulama Shāfi'iyyah *muta'akhkhirīn* seperti al-Sharbinī, al-Haithamī, al-Ramlī serta al-Nawawi.[40]

Sampai disini, kemudian muncul pertanyaan, apa yang melatar belakangi al-Banjari mengeluarkan pendapatnya itu, padahal sejatinya pendapat tersebut merupakan pendapat ulama terdahulu. Apakah hal tersebut juga terjadi di karya-karya fiqihnya yang lain.

Al-Banjari nampaknya berusaha menegakkan dan menjalankan syariat Islam dengan kaffah, baik menyangkut masalah pidana maupun perdata. Terkait masalah pidana, al-Banjari pernah menasihati atau memberi fatwa kepada sultan agar melaksanakan hukum potong tangan bagi pencuri dan hukuman dera bagi para pezina. Berdasarkan usulan al-Banjari tersebut, sultan berusaha menjalankan sebaik-baiknya hukum Islam tersebut sebagai bukti bahwa kerajaan Banjar adalah kerajaan Islam.[41]

Berdasarkan pemaparan di atas, penulis tertarik untuk menelaah lebih lanjut pemikiran Shaykh Muḥammad Arshad al-Banjari, khususnya mengenai cara penetapan hukum yang dalam hal ini difokuskan pada dua karyanya Kitab *Sabīl al-Muhtadīn* dan Kitab *al-Nikāḥ.*

---

[39] Rasyidah HA., "Ijtihad Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari dalam Bidang Fikih," *Tesis* Fakultas Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 1990. 67-127.

[40] Muslich Shabir, "Pemikiran Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari Tentang Zakat dalam kitab *Sabīlal Muhtadīn*: Analisis Intertekstual," *Analisa,* vol. XVI, no.01, (Januari-Juni, 2009), 1-18.

http://blasemarang.kemenag.go.id/journal/index.php/analisa/article/download/55/55

[41] Abd.Gafur, "Islam di Kesultanan Banjar", 25.

B. Permasalahan

Dari latar belakang di atas, penulis membagi permasalahan ke dalam tiga bagian, yaitu identifikasi masalah, pembatasan masalah dan rumusan masalah. Pada identifikasi masalah, akan diuraikan beberapa poin permasalahan yang dapat dijadikan pembahasan pada tesis ini. Selanjutnya, pada pembatasan masalah, penulis membatasi permasalahan hanya pada fokus yang menjadi tesis penulis. Penulis kemudian membuat rumusan masalah yang menjadi pokok pembahasan dalam tesis ini secara keseluruhan. Adapun perinciannya adalah sebagai berikut.

1. Identifikasi Masalah

Berdasarkan latar belakang masalah di atas, ada beberapa permasalahan yang dapat diidentifikasi, antara lain: *Pertama*, bagaimana perkembangan metodologi hukum Islam saat ini? *Kedua*, bagaimana konteks sosial hukum yang terjadi pada masa Shaykh Muhammad Arshad al-Banjari mengeluarkan ijtihadnya ? *Ketiga*, apakah politik kekuasaan berperan penting dalam memengaruhi pendapat-pendapat al-Banjari atau malah sebaliknya? *Keempat*, bagaimana dampak yang ditimbulkan dari pendapat-pendapat al-Banjari terhadap masyarakat? *Kelima*, bagaimana metodologi pengambilan hukum yang digunakan al-Banjari dalam kitab *Sabīl al-Muhtadīn* ? *Keenam*, apakah metodologi yang digunakan al-Banjari dalam kitab tersebut juga digunakan pada karya-karyanya yang lain? *Ketujuh*, bagaimana relevansi dari produk hukum yang diungkapkan oleh al-Banjari dengan realita saat ini? *Kedelapan*, mengapa kitab-kitab fikih selain *Sabīl al-Muhtadīn* ditulis tersendiri dan terpisah-pisah?

2. Perumusan Masalah

Setelah mengidentifikasi beberapa masalah di atas, maka penelitian ini akan difokuskan pada perumusan masalah yang paling inti, yang dapat mewakili keseluruhan substansi permasalahan yang sebelumnya telah disinggung di dalam latar belakang masalah kemudian disederhanakan dalam bentuk pertanyaan, yaitu:

Bagaimana Shaykh Muḥammad Arshad al-Banjari menjawab persoalan ibadah dan pernikahan ?

Pertanyaan mayor ini selanjutnya dijabarkan dalam tiga pertanyaan minor, sebagai berikut:

1. Bagaimana al-Banjari memahami permasalahan hukum dan metode apa yang digunakannya?
2. Bagaimana relevansi masalah ibadah menurut pemahaman al-Banjari dengan dinamika kekinian?
3. Bagaimana relevansi masalah pernikahan menurut pemahaman al-Banjari dengan realitas sosial?

3. Pembatasan Masalah

Berdasarkan identifikasi masalah yang dipaparkan di atas, perlu kiranya ada pembatasan masalah, agar masalah yang diangkat tidak terlalu luas dan melebar, sehingga bisa difokuskan. Hal ini juga mempertimbangkan efisiensi waktu penelitian. Maka, penelitian ini membatasi masalah pada telaah cara pengambilan hukum yang digunakan oleh al-Banjari beserta hal-hal yang melatarbelakangi pendapatnya tersebut serta relevansi dengan realita tentang isu-isu ibadah (salat berjamaah dan pengurusan jenazah) dan pernikahan (perpindahan wali dan kafaah) dalam dua karyanya *Sabīl al-Muhtadīn* dan Kitab *al-Nikāḥ*.

C. Tujuan Penelitian

Adapun tujuan penelitian ini, antara lain:

1. Menjelaskan metode pemahaman hukum yang digunakan al-Banjari dalam menanggapi permasalahan-permasalahan yang berkenaan dengan ibadah dan pernikahan.
2. Menganalisa relevansi pendapat al-Banjari dengan realita saat ini yang berkenaan dengan masalah ibadah dan pernikahan.
3. Mengidentifikasi posisi dan distingsi al-Banjari dengan para sarjana-sarjana yang lain.

D. Signifikansi Penelitian

Penelitian ini memiliki signifikansi dan manfaat penelitian baik dari aspek teoritis maupun dari aspek praktis, yaitu:

1. Aspek Teoritis

Dari aspek teoritis, diharapkan penelitian ini dapat memperkaya teori-teori dalam bidang hukum Islam, khususnya dalam bidang metodologinya. Selain itu, diharapkan penelitian ini juga memperkaya diskursus terhadap Shaykh Muḥammad Arshad al-Banjari, karena pembahasan mengenai pemikirannya masih banyak yang belum diungkap dan ditelaah lebih mendalam.

2. Aspek Praktis

Sementara dari aspek praktis, penelitian ini diharapkan dapat memberi sumbangsih bagi para peneliti, khususnya dalam bidang hukum Islam dan dalam diskursus keislaman secara umum. Lebih dari itu, penelitian ini juga diharapkan memberi kontribusi mengenai pembahasan khazanah-khazanah keislaman Nusantara yang sekarang kurang mendapat perhatian serius.

E. Penelitian Terdahulu yang Relevan

Penelitian terdahulu memiliki peranan urgen dalam sebuah penelitian. Dengan adanya penelitian terdahulu, kita bisa mengetahui posisi dan distingsi penelitian kita dengan yang lain. Pada dasarnya, kajian literatur atau kajian kepustakaan merupakan proses umum yang harus dilalui oleh seorang peneliti untuk mendapatkan teori terdahulu. Dalam prosesnya, kajian ini meliputi pengidentifikasian secara sistematis, penemuan dan analisis dokumen-dokumen yang memuat informasi yang berkaitan dengan masalah penelitian.[42] Pembahasan mengenai metodologi hukum Islam secara umum sangatlah banyak. Agar lebih terarah, maka

[42] Literatur hendaknya yang relevan, asli, pustaka terbaru dan dari hasil penelitian yang lain. Lihat: Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, *Buku Pedoman Akademik 2011-2015*, 71.

difokuskan pada penelitian terdahulu yang berkaitan dengan metodologi hukum Islam dan keindonesiaan, antara lain:

Muhammad Iqbal dalam *Hukum Islam Indonesia Modern: Dinamika Pemikiran dari Fiqih Klasik ke Fiqh Indonesia*. Dalam penelitiannya tersebut, Iqbal menyoroti perkembangan dan dinamika pemikiran Hukum Islam di Indonesia pada abad ke-20, khususnya hingga 1970 yang diwakili oleh tiga kelompok, yaitu tradisionalis, modernis, dan salafi. Dalam kajian tersebut, penulisnya meneliti respon para pemikir hukum Islam Indonesia dari ketiga kelompok tersebut terhadap permasalahan-permasalahan hukum Islam yang berkembang.[43]

Moh. Mukri dalam *Dinamika Pemikiran Fikih Mazhab Indonesia (Perspektif Sejarah Sosial)* menjelaskan bahwa secara sosiologis dan kultural, hukum Islam adalah hukum yang mengalir dan mengurat akar pada budaya masyarakat. Ia hadir bersamaan dengan hadirnya Islam. Namun, hukum Islam di Indonesia dewasa ini sebagian merupakan hukum yang tidak tertulis dalam kitab perundang-undangan, di samping masih melekatnya *trademark* Timur Tengah. Karena itu, sejumlah upaya dilakukan oleh para ulama untuk pribumisasi hukum Islam dengan berbagai cara, gagasan bahkan penamaan. Dalam penelitiannya tersebut, Mukri mencoba memotret wacana pembumian fikih di Indonesia dengan analisis sejarah sosial. Namun dalam tulisan ini, penulisnya lebih menyoroti pada sepak terjang tokoh-tokoh Indonesia abad ke-20.[44]

Warkum Sumitro dalam *Reformulasi Ijtihad dalam Pembaharuan Hukum Islam Menuju Hukum Nasional: Ikhtiar Metodologis A.Qadri Azizy Mentransformasikan Fikih Timur Tengah ke Indonesia* menjelaskan tawaran model reformulasi ijtihad seorang tokoh Indonesia, A.Qadri Azizi yang dilancarkan

---

[43] Muhamad Iqbal, *Hukum Islam Indonesia Modern*, 9.

[44] Moh. Mukri, "Dinamika Pemikiran Fikih Mazhab Indonesia (Perspektif Sejarah Sosial), *Analisis,* vol.9, no. 2, (Desember, 2011), 189-218, diakses 24 Februari 2016. http://ejournal.iainradenintan.ac.id/index.php/analisis/article/view/Moh.%20Mukri/34

melalui reformasi bermazhab dan ekliktisisme hukum nasional. Dia menyoroti realita Indonesia pasca reformasi dan momentum GBHN 1999 dengan meniscayakan perubahan sosial. Untuk itu, perlu formulasi fikih yang sesuai dengan konteks keindonesiaan. Pembahasan ini menyoroti perkembangan metodologi hukum Islam dalam konteks keindonesiaan kontemporer.[45]

Rahmi Hidayati dalam *Paradigma Fikih Indonesia dalam Bingkai Reformasi Hukum Islam* menyatakan bahwa reformasi secara istilah disamakan dengan modernisasi, reaktualisasi, rekonstruksi, tarjih, islah dan tajdid. Munculnya gerakan reformasi terhadap rigisitas hukum Islam melahirkan sebuah konsep fiqh yang berbasis lokal atau dapat dikatakan sebagai fiqh ke-Indonesiaan. Keindonesiaan merupakan kelanjutan dari tema "Gerakan Kembali kepada Al Qur'an dan Sunnah" tetapi sekaligus merupakan sikap kembali kepada sikap dan pola pikir tradisional yang mempertahankan adat tetapi ditolak kaum reformis. Kaum reformis keindonesiaan bercita-cita ingin membangun hukum Islam yang *indegenous* keindonesiaan. Dalam pembahasan ini juga, Hidayati juga menyoroti upaya pembaharuan hukum Islam yang dilakukan oleh M. Hasbie Ash-Shiddieqy di Indonesia dan diskursus metodologi Islam kontemporer.[46]

Ahwan Fanani dalam *Usūl al-Fiqh versus Hermeneutika Tentang Pengembangan Pemikiran Hukum Islam Kontemporer* menyatakan bahwa seiring perkembangan metode baru dalam studi hukum dan linguistik, banyak sarjana berusaha memperkenalkan cara baru dalam menginterpretasi hukum Islam dengan

---

[45] Warkum Sumitro,"Reformulasi Ijtihad dalam Pembaharuan Hukum Islam Menuju Hukum Nasional: Ikhtiar Metodologis A.Qadri Azizy Mentransformasikan Fikih Timur Tengah ke Indonesia," *Ijtihad,* vol.15, no. 1, (Juni, 2015), 39-60. Diakses pada 24 Februari 2016. http://ijtihad.iainsalatiga.ac.id/index.php/ijtihad/article/viewFile/342/274

[46] Rahmi Hidayati, " Paradigma Fiqh Indonesia dalam Bingkai Reformasi Hukum Islam," *Al-Risalah,* vol.12, No. 1, (Desember, 2012), 203-220, diakses pada 24 Februari 2016. https://iainjambi.ac.id/e-journal/index.php/arrisalah/article/viewFile/215/196

hermeneutika sebagai alat utamanya. Dalam tulisannya tersebut, Fanani berupaya untuk memotret ketegangan antara visi hukum yang berbasis ushul fikih klasik dengan hermeneutika. Pemotretan kedua visi hukum tersebut tentunya dimaksudkan untuk memberikan peta yang jelas di mana posisi masing-masing dalam konteks pengembangan hukum Islam kontemporer.[47]

Muhammad Yusuf dan Ismail Suardi Wekke dalam *Menelusuri Historisitas Pembentukan Hukum Islam: Menggagas Yurisprudensi Islam Indonesia* menyatakan bahwa fikih tidak bisa dilepaskan keberadaannya dari faktor kondisi sosio-historis yang mengitari ulama fiqh dalam memproduksi hukum. Lebih dari itu, keragaman lingkungan dan konteks sosial politik memberi pengaruh yang cukup signifikan dalam pembentukan corak pemikiran hukum Islam. Bahkan lahirnya sebuah produk hukum ditinjau dari hubungan situasi politik (kekuasaan) menunjukkan sejumlah indikator relasi yang kuat. Boleh jadi karena dukungan politik, sebuah mazhab berkembang sangat signifikan. Ketika ada suatu mazhab tertentu, maka mazhab lainnya sangat rentan adanya resistansi. Dalam konteks fikih di Indonesia, selayaknya tidak cukup hanya dengan mengadopsi produk fikih masa ulama klasik saja, namun perlu mengartikulasikannya dengan konteks kekinian dan akomodatif terhadap fakta empirik. Perlu kiranya menampilkan fikih yang menembus seluruh aspek dan meresponnya secara kritis atas realita kontemporer yang secara dinamis terus berkembang dan beragam.[48]

---

[47] Ahwan Fanani, "*Uṣūl al-Fiqh* versus Hermeneutika Tentang Pengembangan Pemikiran Hukum Islam Kontemporer," *Islamica,* vol.4, no.2, (Maret, 2010), 194-209, diakses pada 24 Februari 2016. http://islamica.uinsby.ac.id/index.php/islamica/article/viewFile/68/64

[48] Muhammad Yusuf dan Ismail Suardi Wekke, "Menelusuri Historisitas Pembentukan Hukum Indonesia: Menggagas Yurisprudensi Islam Indonesia," *Tsaqafah,* vol.8, no. 2, (Oktober, 2012), 369-392, diakses pada 17 Februari 2016.

Rahimin Affandi Abdul Rahim, Mohd.Anuar Ramli dan Nor Hayati Md. Dahlal dalam *Pembaharuan Pemikiran Hukum Islam di Indonesia* menyebutkan dalam penelitian mereka bahwa, para sarjana-sarjana Indonesia memiliki inovasi pemikiran dan metodologi yang lebih maju dibandingkan dengan negara-negara Islam lainnya. Hal ini didasarkan pada keterbukaan mereka untuk menerima ide-ide dan metodologi baru, baik yang alumni Barat maupun Timur Tengah. Pembahasan dalam penelitian tersebut menyoroti gagasan para sarjana Indonesia kontemporer semisal Ash-Shiddieqy, Munawir Sadzali, Hazairin, Masdar F. Mas'udi, M.Sahal Mahfudz dan Ali Yafie.[49]

Beberapa penelitian di atas, umumnya membahas perkembangan metodologi hukum Islam kontemporer yang kemudian menyoroti upaya rekonstruksi dan pembaharuan di dalamnya. Sehingga kajian mengenai pemikiran hukum seorang tokoh klasik Nusantara kurang begitu dieksplorasi dan dibahas secara mendalam. Penelitian dan pembahasan mengenai Shaykh Muḥammad Arshad al-Banjari sendiri memang telah banyak dilakukan, namun masih secara parsial saja. Beberapa diantaranya, yaitu:

Rasyidah HA dalam tesisnya yang berjudul *Ijtihad Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari dalam Bidang Fikih* menyebutkan bahwa ada tiga bentuk ijtihad al-Banjari yang menjadi keunikan tersendiri dalam kitabnya *Sabīl al-Muhtadīn*, yaitu penekanan salat berjamaah, pemberdayaan zakat produktif dan penguburan jenazah dengan menggunakan peti mati.[50] Penelitian yang dilakukan oleh Rasyidah ini juga memiliki kemiripan dengan peneli-

---

http://ejournal.unida.gontor.ac.id/index.php/tsaqafah/article/view/30/29

[49] Rahimin Affandi Abdul Rahim, Mohd.Anuar Ramli dan Nor Hayati Md. Dahlal, "Pembaharuan Pemikiran Islam di Indonesia (The Reformation Of Islamic Legal Thought In Indonesia), " *Jati,* vol.15, (Desember, 2010), 13-37, diakses pada 17 Februari 2016.

http://repository.um.edu.my/1010/

[50]Rasyidah HA., "Ijtihad Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari", 67-127.

tian yang dilakukan Tim Peneliti IAIN Antasari dalam *Laporan Penelitian Pemikiran-Pemikiran Keagamaan Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari*. Dalam penelitian tersebut, juga diungkap hasil ijtihad al-Banjari. Salah satunya adalah menyangkut keterlibatan imam (penguasa) dalam pengelolaan zakat, khususnya dalam pemberian zakat kepada fakir dan miskin untuk kepentingan yang bersifat produktif.[51] Penelitian tersebut, sejatinya telah menyinggung cara pengambilan hukum yang digunakan al-Banjari. Namun, penjelasan yang dijabarkan masih belum mengungkap secara utuh dan mendalam mengenai metode yang digunakan tersebut. Lebih dari itu, penelitian tersebut juga tidak membahas relevansi pendapat yang diungkapkan dengan konteks kekinian.

Muslich Shabir dalam *Pemikiran Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari Tentang Zakat dalam Kitab Sabīl al-Muhtadīn: Analisis Intertekstual* memaparkan bahwa penulisan kitab *Sabīl al-Muhtadīn* dilatarbelakangi keinginan untuk menyempurnakan kitab fikih berbahasa Melayu yang telah ada sebelumnya yaitu *al-Ṣirāṭ al-Mustaqīm* yang ditulis oleh Nuruddin al-Raniri. Dalam penelitian tersebut, Shabir juga menyebutkan bahwa beberapa pendapat al-Banjari dalam bidang zakat yang dijelaskan dalam *Sabīl al-Muhtadīn* ternyata tidak dijelaskan dalam *al-Ṣirāṭ al-Mustaqīm.* Penelitian ini juga membuktikan bahwa pemikiran-pemikiran al-Banjari tentang zakat ternyata sudah pernah diungkapkan oleh para ulama *Shāfi'iyyah* yang *muta'akhkhirīn* sehingga menafikan hasil penelitian Tim Peneliti IAIN Antasari Banjarmasin dan Rasyidah HA.[52] Penelitian Shabir ini lebih dititik beratkan pada pemahaman teks yang dalam hal ini merupakan ranah kebahasaan. Adapun pembahasan mengenai pemahaman hukum

---

[51]Tim Peneliti IAIN Antasari, "Laporan Penelitian Pemikiran-Pemikiran Keagamaan Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari," *Proyek Peningkatan Perguruan Tinggi Agama,* IAIN Antasari, Banjarmasin, 1988/1989.

[52] Muslich Shabir, "Pemikiran Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari" 1-18.

dan metode *istinbāṭ*, kurang dieksplorasi dan dijabarkan secara komprehensip.

Ahmad Dakhoir dalam *Pemikiran Fikih Shaikh Muhamad Arshad al-Banjari* memaparkan beberapa pemikiran inovatif al-Banjari dalam bidang fikih. Karya yang disorototinya masih pada *Sabīl al-Muhtadīn.* Dalam penelitiannya juga, Dakhoir menyinggung fatwa al-Banjari tentang *harta perpantangan.* Selain itu, juga disinggung sekilas mengenai prosedur *istinbaṭ* hukum al-Banjari. Sejatinya, penelitian ini juga memiliki kemiripan dengan penelitian Rasyidah dan Tim Peneliti IAIN Antasari.[53] Penelitian ini juga hanya mengungkapkan secara global dan ringkas mengenai cara konklusi hukum yang diterapkan oleh al-Banjari.

Anita Ariani dalam *Gerakan Pemurnian Islam Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari di Kalimantan Selatan* mengungkapkan dalam tulisannya beberapa pokok pemikiran al-Banjari yang berkaitan dengan keagamaan, terutama dalam bidang akidah, syariah, dakwah dan tasawuf. Ariani juga menyinggung pemikiran Syekh Arsyad yang kontroversial di kalangan masyarakat umum, yakni mengenai hukum kenduri yang dianggapnya makruh dan *bid'ah*. Hukum tersebut berlaku bagi yang menyelenggarakan maupun orang datang memenuhi undangan kenduri tersebut. Tetapi, permasalahan yang diungkap terlalu sederhana sehingga tidak cukup berhasil menjelaskan cara al-Banjari memahami sebuah hukum dan metode yang digunakannya.[54]

---

[53] Ahmad Dakhoir, "Pemikiran Shaikh Muhammad Arshad al-Banjari," *Islamica,* vol.4, no.2, (Maret, 2010), 230-247, diakses pada 4 Februari 2016.
http://islamica.uinsby.ac.id/index.php/islamica/article/viewFile/66/62

[54] Anita Ariani, "Gerakan Pemurnian Islam Syekh Muhammad Arsyad al-Banjaridi Kalimantan Selatan," *Al-Fikr,* vol.14, no.3, (2010), 382-383, diakses pada 4 Februari 2016.
http://www.uin-alauddin.ac.id/download04.Anita%20Ariani.pdf

Mujiburrahman dalam *Islamic Theological Text and Context in Banjarese Society: An Overview of the Existing Studies*[55] dan Noorhaidi Hasan dalam *The Tuḥfat al-Rāghibīn: The work of Abdul Samad al-Palimbani or Muhammad Arsyad al-Banjari ?* [56] Kedua penelitian ini lebih dikhususkan pada pemikiran al-Banjari dalam bidang tasawuf dan hanya menyinggung sedikit saja mengenai pemikiran fikihnya.

Adapun distingsi kajian dalam penelitian ini dengan penelitian-penelitian terdahulu adalah pertama penulis ingin memberikan pemahaman utuh tentang metode yang digunakan oleh al-Banjari dalam mengkonklusi dan memahami hukum yang dalam hal ini berkenaan dengan permasalahan ibadah dan pernikahan. Kedua, penulis ingin melihat relevansi dari pemahaman hukum yang diungkapkan oleh al-Banjari dengan realita saat ini. Ketiga, penelitian ini menggunakan dua karya al-Banjari sebagai sumber utama, sementara penelitian terdahulu hanya terfokus pada satu karya saja. Hal ini dimaksudkan juga untuk mengetahui lebih jauh konsistensi al-Banjari dalam setiap karyanya, baik mengenai metode yang digunakannya maupun mazhab yang dianutnya.

F. Metodologi Penelitian

Dalam melakukan penelitian ini diperlukan metode dan sumber yang relevan sehingga fokus penelitian dapat diketahui yang dimaksudkan agar nantinya ketika membaca penelitian ini tidak ada kerancuan.

1. Jenis Penelitian dan Pendekatan

Jenis penelitian yang penulis gunakan dalam penelitian ini adalah penelitian kualitatif melalui kajian kepustakaan (*library research)*. Dalam artian bahwa data yang dijadikan sebagai objek penelitian merupakan bahan-bahan kepustakaan. Metode yang

---

[55] Mujiburrahman, "Islamic Theological Text and Context," 611-641.

[56] Noorhaidi Hasan," The *Tuḥfat al-Rāghibīn,*" 67-85

dipakai adalah metode deskriptif-analitik.[57] Penelitian ini mencoba mendeskripsikan permasalahan yang diangkat kemudian Dianalisis secara objektif. Metode lain yang digunakan adalah metode interpretatif.[58]

Sementara pendekatan yang digunakan adalah pendekatan ushul fikih dan pendekatan sosiologis. Pendekatan ushul fikih digunakan untuk menelaah metodologi hukum yang digunakan Shaykh Muḥammad Arshad al-Banjari melalui pendapat-pendapatnya yang tertuang dalam karya-karya fikihnya.

Sedangkan pendekatan sosiologis[59] digunakan untuk melihat pengaruh dan keterkaitan realita sosial masyarakat Banjar atas beberapa pendapat atau ijtihad al-Banjari yang menjadi keunikan tersendiri. Pendekatan ini juga dikolaborasikan dengan

---

[57]Metode deskriptif sebagaimana diketahui, dirancang untuk mengumpulkan informasi tentang keadaan-keadaan nyata sekarang. Dapat diartikan juga sebagai kegiatan yang meliputi pengumpulan data dalam rangka menguji hipotesis atau menjawab pertanyaan yang menyangkut keadaan pada waktu yang sedang berjalan dari pokok suatu penelitian. Lihat: Consuelo G. Sevilla et.al., terj. Alimuddin Tuwu, *Pengantar Metode Penelitian* (Jakarta: UI Press, 2006), 71.

[58] Metode ini merupakan sebuah upaya untuk mencari penjelasan terhadap peristiwa sosial atau budaya berdasarkan pada perspektif dan pengalaman subjek yang diteliti. Karena berkaitan dengan peristiwa sosial, maka penelitian yang dilakukan harus berdasarkan fakta yang ada.

[59] Pendekatan sosiologis dibedakan dari pendekatan studi agama lainnya karena fokus perhatiannya pada interaksi antara agama dan masyarakat. Praanggapan dasar perspektif sosiologis adalah concernnya pada struktur sosial, konstruksi pengalaman manusia dan kebudayaan termasuk agama. Objek-objek, pengetahuan, praktik-praktik, dan institusi-institusi dalam dunia sosial, oleh para sosiolog dipandang sebagai produk interaksi manusia dan konstruksi sosial. Agama adalah salah satu bentuk konstruksi sosial. Tuhan, ritual, nilai, hierarki keyakinan-keyakinan dan perilaku religius menurut sosiolog adalah untuk memperoleh kekuatan kreatif atau menjadi subjek dari kekuatan lain yang lebih hebat dalam dunia sosial. Lihat: Peter Connolly *.ed.*, *Aneka Pendekatan Studi Agama*, Cet. II, terj. Imam Khoiri (Yogyakarta: LKiS, 2009), 271

pendekatan sejarah[60] untuk melihat latar belakang pemikiran al-Banjari dan segala yang meliputinya.

2. Sumber Penelitian

Berdasarkan rumusan masalah yang telah dipaparkan sebelumnya, ada tiga permasalahan yang akan dijawab dalam penelitian ini, yaitu ingin mengetahui bagaimana pemahaman hukum dan metode konklusi yang diterapkan oleh al-Banjari dalam pendapat-pendapatnya yang tertuang dalam karya fikihnya serta bagaimana relevansi dari pendapatnya yang berkenaan dengan masalah ibadah dan pernikahan dengan realita. Untuk menjawab pertanyaan penelitian, sebagaimana yang dituturkan oleh Lexy J. Moleong dibutuhkan sumber data, baik primer dan sekunder.[61] Adapun sumber data primer adalah karya-karya al-Banjari dalam bidang fikih[62], antara lain:

1. Kitab *Sabīl al-Muhtadīn li Tafaqquh fi Amr al-Dīn*
2. Kitab *al-Nikāh*

Sedangkan sumber sekunder merupakan sumber pendukung yang membicarakan pemikiran-pemikiran al-Banjari seperti karyanya yang lain yaitu Kitab Parukunan[63], Parukunan Basar, Kitab *Luqṭah al-'Ajlān fī al-Hayḍ wa al-Istihāḍah wa Nifās al-Niswān* ataupun yang berhubungan dengan itu serta berbagai tulisan atau karya yang relevan dengan tema penelitian.

---

[60] Taufik Abdullah, sebagaiman dikutip Abuddin Nata, menyatakan sejarah sebagai suatu ilmu yang di dalamnya dibahas berbagai peristiwa dengan memperhatikan unsur tempat, waktu, objek, latar belakang dan pelaku dari peristiwa tersebut. Lihat: Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam,* (Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 2013), 46.

[61] Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif,* (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2014), 247-257.

[62] Ahmad Dakhoir, "Pemikiran Shaikh Muhammad Arshad al-Banjari," 234,

[63] Anita Ariani, "Gerakan Pemurnian Islam," 381,

3. Teknik Pengumpulan Data

Teknik pengumpulan data yang penulis pergunakan adalah dengan teknik analisis isi (*content analysis*)[64] dari sumber primer dan sekunder. Selain itu, teknik ini juga dipadukan dengan studi dokumentasi yang merupakan teknik pengumpulan data yang tidak langsung ditujukan kepada subjek penelitian.

4. Teknik Analisis Data

Teknik analisis data yang dipergunakan dalam penelitian ini adalah teori Miles dan Huberman,[65] yaitu dengan diawali dengan pengumpulan data (*data collection*), kemudian dilanjutkan dengan reduksi data (*data reduction),* setelah itu penyajian data (*data display*) dan diakhiri dengan kesimpulan (*conclusion*).

a. Reduksi Data (*Data Reduction*)

Data yang diperoleh dari lapangan jumlahnya cukup banyak, untuk itu maka perlu dicatat secara teliti dan rinci. Untuk itu perlu segera dilakukan analisis data melalui reduksi data. Mereduksi data berarti merangkum, memilih hal-hal pokok, memfokuskan pada hal-hal penting, dicari tema dan polanya. Dengan demikian data yang direduksi akan memberikan gambaran yang lebih jelas,

---

[64] Analisis isi (*content analysis*) pada awalnya digunakan dalam ilmu sosiologi dan politik. Namun dalam perkembangan selanjutnya, metode ini bisa diterapkan untuk menganalisis isi teks apapun, termasuk dokumen-dokumen hukum semisal catatan undang-undang, peraturan, metode hukum dan pengambilan keputusan. Lihat: Mark A. Hall dan Ronald F. Wright. "Systematic Content Analysis of Judicial Opinions,"*California Law Review,* vol. 96, no. I (Feb. 2008), 67, diakses pada 9 Mei 2016.

http://scholarship.law.berkeley.edu/californialawreview/vol96/iss1/2

[65] Husaini Usman, *Metodologi Penelitian Sosial* (Jakarta: Bumi Aksara, 2008), 84-88.

dan mempermudah peneliti untuk melakukan pengumpulan data selanjutnya, jika diperlukan.[66]

b. Penyajian Data (*Data Display*)

Setelah data direduksi, maka langkah selanjutnya adalah penyajian data. Dalam penelitian kualitatif, penyajian data dapat dilakukan dalam bentuk uraian singkat, bagan, hubungan antar kategori, *flowchart* dan sejenisnya. Dengan mendisplaykan data, maka akan memudahkan untuk memahami apa yang terjadi, merencanakan kerja selanjutnya berdasarkan apa yang telah dipahami tersebut.

c. Penarikan Kesimpulan (*Conclusion Drawing*)

Langkah ketiga dalam analisis data kualitatif menurut Miles dan Huberman adalah penarikan kesimpulan dan verifikasi. Kesimpulan awal yang dikemukakan masih bersifat sementara, dan akan berubah bila tidak ditemukan bukti-bukti yang kuat yang mendukung pada tahap pengumpulan data berikutnya, namun, apabila kesimpulan yang dikemukakan pada tahap awal didukung oleh bukti-bukti yang valid dan konsisten saat peneliti kembali ke lapangan mengumpulkan data, maka kesimpulan yang dikemukakan merupakan kesimpulan yang kredibel.

5. Teknik Penulisan

Adapun teknik penulisan yang digunakan dalam tesis ini menggunakan standar transliterasi *ALA-Library of Congress Romanization Table* untuk transliterasi bahas Arab dan penulisan *note* dengan berpedoman pada *Turabian and Chicago Styles Citations* yang dikeluarkan oleh *University of California Berkeley Library* yang termaktub dalam buku Pedoman Penulisan Bahasa Indonesia, Transliterasi dan Pembuatan Notes Dalam Karya

[66] Sugiyono, *Metode Penelitian Kualitatif, Kuantitatif dan R & D* (Bandung: Alfabeta, 2012), 247.

Ilmiah yang diterbitkan oleh Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta tahun 2014.

G. Sistematika Penulisan

Penulisan dalam tesis ini dibagi menjadi enam bab yang saling berhubungan, sebagai berikut:

Bab I: Pada bab ini dibahas latar belakang masalah mengapa penelitian ini layak dibahas. Dalam pembahasan ini meliputi latar belakang, permasalahan, penelitian terdahulu yang relevan, tujuan dan signifikansi penelitian, metodologi penelitian dan sistematikan penulisan.

Bab II: Pembahasan pada bab dua adalah diskursus metode *istinbāṭ* hukum Islam. Pembahasan ini meliputi sub-bab historiografi Usūl al-Fiqh sebagai metodologi hukum, metode *istinbāṭ* hukum dari definisi dan macam-macamnya, serta ijtihad dan respon dunia kontemporer.

Bab III: Pada bab tiga ini akan dibahas mengenai sketsa kehidupan Shaykh Muḥammad Arshad al-Banjari dan keadaan sosio-kultur masyarakat Banjar pada abad 17 dan 18 Masehi. Bab ini meliputi latar belakang sejarah Kesultanan Banjar dimana al-Banjari hidup pada masa itu, kelahiran al-Banjari dan latar belakang pendidikannya, serta aktifitas dan karya-karya tulis al-Banjari.

Bab IV: Merupakan bab inti pertama. Dalam bab empat ini, akan dibahas pemikiran hukum al-Banjari mengenai salat berjamaah dan pengurusan jenazah di dalam kitab *Sabīl al-Muhtadīn* yang meliputi analisis metodologi istinbāṭ hukumnya, latar belakang dikeluarkannya pendapat tersebut serta referensi yang digunakan. Selain itu dibahas juga mengenai relevansi pendapat al-Banjari tentang salat berjamaah dan pengurusan jenazah dengan keadaan saat ini.

Bab V: Merupakan bab inti kedua yang berisi analisa pemikiran hukum al-Banjari mengenai perpindahan wali dan konsep kafaah dalam kitab *al-Nikāḥ* beserta analisa realitas sosial yang melingkupinya dan literatur-literatur yang dijadikan pega-

ngan pendapatnya. Ditambahkan pula pembahasan mengenai relevansi pemikiran al-Banjari tentang perpindahan wali dan kafaah dalam kaitannya dengan realitas.

Bab VI: Bab terakhir sekaligus penutup yang berisi kesimpulan dari temuan-temuan dalam penelitian ini dan saran serta rekomendasi dari hasil penelitian tesis ini, baik secara teoritis maupun praktis.

BAB II
DISKURSUS METODE *ISTINBĀṬ* HUKUM ISLAM

Diskursus metode *istinbāṭ* hukum Islam dalam bab II ini merupakan landasan teori yang dijadikan pijakan untuk mengeksplorasi pembahasan selanjutnya. Dalam pembahasan ini, akan dipaparkan mengenai historiogafi Ushul Fikih sebagai metodologi hukum Islam mulai sejak awal kelahirannya, hingga menjadi sebuah bangunan keilmuan utuh. Pembahasan selanjutnya adalah tentang metode *istinbaṭ* hukum meliputi definisi dan macam-macam metode *istinbāṭ* yang terbagi menjadi tiga klasifikasi besar. Masing-masing klasifikasi dijelaskan dan dipaparkan secara lugas dan jelas. Pada sub-bab terakhir dipaparkan juga mengenai ijtihad dan respon dunia kontemporer saat ini.

A. Historiogafi Ushul Fikih sebagai Metodologi Hukum Islam

Ushul Fikih merupakan pondasi utama dalam bangunan hukum Islam sebagai metodologi. Dalam perjalanannya, Ushul Fikih telah melalui berbagai macam fase di mulai sejak masa pembentukannya. Kemunculannya juga bersamaan dengan kemunculan Fikih. Hal ini sebagaimana dituturkan oleh Muḥammad Abū Zahrah karena secara metodologis, fikih tidak akan terwujud tanpa ada metode *istinbāṭ* dan metode *istinbāṭ* itulah sebagai inti dari Ushul Fikih.[1]

Sebagaimana diketahui, Ushul Fikih sebagai sebuah metodologi yang berdiri sendiri menjadi sebuah disiplin keilmuan belum dikenal pada periode awal Islam. Pada masa ini, segala permasalahan yang ada di antara para sahabat, dapat ditanyakan langsung kepada Rasulullah SAW. dengan bimbingan wahyu dari

[1] Muḥammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh,* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabi, tt), 1.

Allah lalu kemudian beliau menjelaskan dan menerangkan hukum dari masalah tersebut sehingga dalam hal ini tidak membutuhkan penalaran mendalam, qiyas dan lain sejenisnya.[2] Artinya, Ushul Fikih sebagai sebuah epistemologi ilmu belum dibutuhkan pada masa ini.[3]

Posisi Nabi Muhammad sebagai *marja'* (rujukan) di masa awal Islam ini merupakan salah satu faktor utama belum adanya sebuah metodologi pengambilan hukum yang baku. Selain itu, permasalahan yang dihadapi pada waktu tersebut juga masih belum terlalu kompleks. Adapun yang menjadi sumber hukum Islam ketika itu adalah Al-Qur'an dan Sunnah. Kedua sumber utama ini juga didukung oleh ijtihad Nabi SAW. sebagai dalil hukum tambahan sejauh tidak ada koreksi (wahyu) dari Allah SWT. Ijtihad ini selanjutnya menjadi sunnahnya.[4]

Pada masa Rasulullah SAW. jika diperhatikan lebih lanjut, ayat-ayat yang turun sejatinya menunjuk pada proses pensyariatan yang sebagian besar merupakanjawaban terhadap persoalan yang timbul dalam masyarakat.[5] Hal ini mengisyaratkan bahwa pada dasarnya hukum Islam tidaklah bersifat *a historis* melainkan merupakan refleksi logis dari pergumulan berbagai situasi aktual dan berjalan linier yang kemudian melahirkan karya-karya fikih.[6]

Jika ditilik lagi proses legislasi hukum Islam pada masa Rasulullah, maka dapat dikatakan bahwa masa ini merupakan masa pembentukan dan pembinaan hukum Islam dengan bimbi-

---

[2] 'Afī Jum'ah, *Tārīkh Uṣūl al-Fiqh*, (Kairo: Dār al-Muqaṭṭam li al-Nashr wa al-Tawzī', 2015), 5.

[3] 'Afī Jum'ah, *Tārīkh Uṣūl al-Fiqh*, 30.

[4] Muhamad Iqbal, *Hukum Islam Indonesia Modern; Dinamika Pemikiran dari Fikih Klasik ke Fikih Indonesia* (Tangerang: Gaya Media Pratama, 2009), 22.

[5] Noel J. Coulson, *A History Of Islamic Law* (Edinburg: Edinburg University Press, 1964), 9-20.

[6] Riyanta, "Legislasi pada masa Rasulullah" dalam *Mazhab Jogja: Menggagas Paradigma Ushul Fikih Kontemporer,* ed. Ainurrafiq (Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2002), 70-71.

ngan langsung dari Rasulullah SAW. Disini perlu kiranya untuk melihat bagaimana situasi bangsa Arab pra-Islam yang lebih dikenal dengan masa jahiliah dengan masyarakatnya yang juga disebut dengan masyarakat jahiliah.[7]

Di tengah kelamnya realita sosial bangsa Arab pra-Islam tersebut, Nabi Muhammad SAW. datang sebagai utusan Allah membawa risalah keislaman dengan al-Qur'an sebagai mukjizatnya. Ibarat oase di tengah padang pasir yang tandus, Islam dengan syariatnya hadir menuntun dan memperbaiki peradaban mereka yang bobrok menjadi peradaban yang lebih baik dan beradab. Melalui bimbingan Rasulullah, perlahan-lahan kehidupan bangsa Arab mulai berubah. Disinilah peran Nabi Muhammad SAW. sebagai pembawa risalah menemukan momentumnya. Tidak heran jika kemudian proses ini ditinjau dari historiografi hukum Islam disebut sebagai masa pembentukan dan pembinaan hukum Islam sebagaimana disinggung sebelumnya. Masa ini dikenal sebagai masa paling kreatif, karena sangat adaptif dan fleksibel terhadap lingkungan dan perubahan masyarakat di masa itu.[8]

Proses pensyariatan yang dijalankan dan di-*handle* langsung[9] oleh Rasulullah SAW. tersebut terbagi menjadi dua periode, yaitu periode Mekkah dan periode Madinah dengan penekanannya masing-masing yang berbeda. Fase Mekkah berlangsung sekitar 13 tahun sejak Nabi Muhammad SAW.diangkat sebagai rasul hingga beliau hijrah ke Madinah. Keadaan umat Islam saat itu masih minoritas, terisolir, lemah dan belum terbentuk menjadi satu umat yang memiliki pemerintahan yang kuat sehingga arah dakwah Nabi lebih difokuskan pada dakwah tauhid dan pembinaan keima-

---

[7] Aḥmad Amīn, *Fajr al-Islām* (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1969), 1- 68. Lihat juga: Mannā' al-Qaṭṭān, *Tārīkh al-Tashrī' al-Islāmī* (Riyadh: Maktabah al-Ma'ārif li al-Nashr wa al-Tawzī', 1996), 27-31.

[8] Riyanta, "Legislasi pada masa Rasulullah" dalam *Mazhab Jogja: Menggagas Paradigma Ushul Fikih Kontemporer,* 73.

[9] 'Abd al-Wahhāb Khallāf, *Khulāṣah Tārīkh al-Tashrī' al-Islāmī* (Kuwait: Dār al-Qalam, tt), 11.

nan. Disamping itu juga disertai usaha untuk membentengi diri dan pengikutnya dari gangguan orang-orang yang sengaja menghalangi dakwah Islam. [10] Sehingga pada periode ini tidak ada kesempatan untuk membina dan mengembangkan hukum-hukum amaliah dan penyusunan undang-undang keperdataan. Fase ini merupakan fase revolusi akidah untuk mengubah sistem kepercayaan masyarakat jahiliah menuju penghambaan kepada Allah semata. Revolusi yang menghadirkan perubahan fundamental, rekonstruksi sosial dan moral seluruh tatanan masyarakat.[11] Oleh karena itu, kebanyakan surat-surat Makkiyah membahas masalah akidah, akhlak, solidaritas sosial dan teladan dari umat-umat terdahulu, dan jarang menyinggung tentang ayat-ayat hukum.

Berbeda halnya dengan periode Mekkah, pada periode Madinah pesan-pesan al-Qur'an berubah menjadi lebih spesifik. Wael B. Hallaq juga menyebut periode Madinah ini sebagai masa dimana legislasi hukum berlandaskan al-Qur'an gencar di jalankan.[12] Tentu hal ini beralasan mengingat pada masa ini turun ayat-ayat yang menerangkan hukum-hukum syariat dari semua persoalan yang dihadapi umat manusia baik berupa ibadah seperti shalat, puasa, haji ataupun berupa muamalah seperti aturan jual beli, masalah keluarga hingga urusan ketatanegaraan dan sejenisnya. Lebih dari itu periode ini juga disebut sebagai periode sosial dan politik karena banyak rekonstruksi sosial yang ditandai dengan penataan pranata-pranata kehidupan masyarakat Madinah menjadi lebih layak yang dilanjutkan dengan praktik-praktik pemerintahan yang dilakukan oleh Rasulullah SAW. Sehingga

---

[10] Mannā' al-Qaṭṭān, *Tārīkh al-Tashrī' al-Islāmī* , 45-49.

[11] Riyanta, "Legislasi pada masa Rasulullah" dalam *Mazhab Jogja: Menggagas Paradigma Ushul Fikih Kontemporer,* 74.

[12] Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories; An Introduction to Sunni Uṣūl al-Fiqh* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 5.

Islam kemudian tampil menjadi sebuah kekuatan politik yang kokoh dan terstruktur.[13]

Sepeninggalan Rasulullah SAW., para sahabat yang sempat semasa dengan beliau memahami betul proses *tashrī'* yang mengacu pada prinsip-prinsip luhur dibangunnya sebuah ketentuan hukum. Prinsip *asrār al-sharī'ah* atau rahasia sebuah ketentuan hukum dibangun dengan mudah dapat ditangkap oleh para sahabat melalui insting dan naluri yang mereka miliki. Oleh karena itulah, pada masa ini proses penggalian hukum masih dilakukan tanpa memerlukan sebuah teori yang rumit dalam bentuk sebuah epistemologi.[14] Kemampuan yang dimiliki para sahabat-sahabat tersebut sejatinya merupakan bimbingan dan arahan langsung dari Rasulullah SAW. Sehingga ketika Rasulullah SAW. wafat, para sahabat tersebut telah siap menghadapi perkembangan sosial yang memerlukan pemecahan hukum dengan melakukan ijtihad meskipun kaidah-kaidah Ushul Fikih belum dirumuskan secara tertulis.[15]

Dalam proses pemecahan hukum, sebagaimana diungkapkan oleh 'Abd al-Wahhāb Ibrāhīm Abū Sulaymān, para sahabat tersebut mula-mula mempelajari teks al-Qur'an lalu kemudian Sunnah Rasulullah. Jika hukum yang dimaksud tidak ditemukan pada kedua sumber tersebut, mereka kemudian melakukan ijtihad, baik perorangan ataupun kolektif dengan bermusyawarah dengan para sahabat-sahabat yang lain. Hasil keputusan yang diperoleh itulah yang selanjutnya dikenal dengan *ijmā'* (konsensus) sahabat. Jika ijtihad dilakukan perorangan, mereka berijtihad dengan memperhatikan *causa legis ('illah)* hukum yang ada di dalam *naṣṣ* lalu kemudian menganalogikannya dengan masalah baru yang

---

[13] Riyanta, "Legislasi pada masa Rasulullah" dalam *Mazhab Jogja: Menggagas Paradigma Ushul Fikih Kontemporer,* 75. Lihat juga: Mannā' al-Qaṭṭān, *Tārīkh al-Tashrī' al-Islāmī* , 49-52.

[14] Abu Yasid, *Metodologi Penafsiran Teks*; *Memahami Ilmu Ushul Fiqh sebagai Epistemologi Hukum,* (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2012), 26.

[15] Satria Effendi M. Zein, *Ushul Fiqh* (Jakarta: Kencana, 2014), 16.

belum ada hukumnya. Inilah yang kemudian disebut dengan *qiyās* (analogi). Selain itu, mereka juga menggunakan metode *istiṣḥlah* yang dimanifestasikan dari konsep *al-maṣlaḥah al-mursalah*, yaitu kemaslahatan yang tidak ada dalil secara khusus yang mendukung dan tidak pula ada yang menolak namun mendukung pemeliharaan tujuan syariat.[16] Praktik ijtihad yang telah dirintis oleh para sahabat dengan memakai metode-metode tersebut mengakar dan selanjutnya berkembang sebagai metodologi hukum Islam dasar.

Pada era tabiin, metode *istinbāṭ* semakin jelas dan semakin meluas cakupannya. Semakin bertambah luasnya daerah kekuasaan Islam tentunya berimplikasi pada munculnya beraneka macam permasalahan yang menuntut pemecahan dan solusinya. Kapabilitas para tabiin dalam berijtihad yang notabe merupakan didikan dari para sahabat pun semakin teruji. Tidak heran jika kemudian pada masa ini banyak tokoh-tokoh dari mereka yang mengkhususkan diri dalam berfatwa dan berijtihad. Dalam berfatwa, mereka masih merujuk pada al-Qur'an, Sunnah, fatwa sahabat, *ijmā'*, *qiyās* dan *al-maṣlaḥah al-mursalah*. Pada masa ini juga terjadi perbedaan pendapat yang tajam tentang apakah fatwa sahabat dapat dijadikan dalil hukum, dan perbedaan pendapat tentang konsensus penduduk Madinah apakah dapat dipegang sebagai sebuah konsensus.[17]

Dalam perjalanan selanjutnya, abad kedua Hijriah menandai awal periode puncak pengembangan hukum Islam. Era ini banyak melahirkan imam-imam mazhab seperti Abū Ḥanīfah al-Nu'mān (80 -150 H/ 699-767 M)[18],

---

[16] 'Abd al-Wahhāb Ibrāhīm Abū Sulaymān, *al-Fikr al-Uṣūlī* (Jeddah: Dār al-Shurūq, 1983), 20-39. Lihat juga: Muhammad Abū Zahrah, *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah,* vol.II (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, tt), 17-24.

[17] 'Abd al-Wahhāb Ibrāhīm Abū Sulaymān, *al-Fikr al-Uṣūlī*, 41-47. Bandingkan: Satria Effendi M. Zein, *Ushul Fiqh* , 17-18.

[18] Abū Ḥanīfah al-Nu'mān b. Thābit b. Zūṭā. Lahir pada tahun 80 H di Kufah dan wafat pada tahun 150 H di Baghdad. Ia dikenal seba-

Mālik b. Anas (93-179 H/ 711-795 M)[19], Muḥammad b. Idrīs al-Shāfi'i (150-204 H/ 767-820 M)[20], Aḥmad b. Hanbal (164-241 H/

---

gai imam *ahl ra'y* dan faqih bagi penduduk Irak. Dalam *istinbāṭ* hukum, Abū Ḥanīfah berpatokan pada:

1. a. *Qira'at shādhdhah* (bacaan al-Qur'an yang tidak mutawa-tir) dapat dijadikan dalil.
   b. *Dalālah lafẓ 'āmm* statusnya *qat'i* selama belum di-*takhṣīṣ.*
   c. Larangan (*nahy*) tidak mengakibatkan batalnya pekerjaan yang dilarang.
   d. *Mafhūm al-mukhālafah* tidak dipandang sebagai dalil.
   e. *Muṭlaq* dan *Muqayyad* yang berbeda sebab hukumnya, masing-masing mempunyai dalālah tersendiri.
2. Sunnah dianggap sebagai dalil manakala:
   a. Diriwayatkan oleh orang banyak (mutawatir)
   b. Atau telah diamalkan oleh para ahli fikih yang kenamaan
   c. Atau diriwayatkan oleh salah seorang sahabat di hadapan sekelompok sahabat dan tidak seorangpun diantara mereka yang menyanggahnya.
   d. *Khabar āḥād* dapat dipandang sebagai hujjah jika rawinya seorang ahli fikih.
3. Membuka pintu qiyas seluas-luasnya
4. Memandang *istiḥsān* sebagai salah satu dalil yang dipegangi (*mu'tabar*) sesudah al-Qur'an, Hadis, Ijma dan qiyas.

Lihat: Ibrahim Hosen, *Fiqih Perbandingan Masalah Pernikahan* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2003), jilid I, 79-80.

[19] Abū 'Abd Allāh Mālik b. Anas b. Abī 'Āmir b. 'Amr b. al-Ḥārith b. Ghaymān b. Khuthayl b. 'Amr b. al-Ḥārith al-Aṣbaḥī al-Madanī, Imām Dār al-Hijrah dan salah satu tābi' al-tābi'īn. Lahir pada tahun 93 H di Madinah dan wafat pada tahun 179 H. Ia membuat patokan dalam konklusi hukum sebagai berikut: *naṣṣ* (al-Qur'an dan Hadis), *ẓāhir al-naṣṣ*, *dalīl al-naṣṣ (mafhūm al-mukhālafah),* perbuatan penduduk Madinah, *khabar āḥād*, Ijma, fatwa salah seorang sahabat, qiyas, *istiḥsān, sadd al-dharī'ah, murā'at al-khilāf* (menghormati perbedaan pendapat), *istiṣḥāb, maṣāliḥ al-mursalah* dan syariat sebelum Islam. Lihat: Ibrahim Hosen, *Fiqih Perbandingan Masalah Pernikahan*, jilid I, 81.

[20] Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Idrīs b. al-'Abbās b. 'Uthmān b. Shāfi' b. al-Sā'ib b. 'Ubayd b. 'Abd Yazīd b. Hāshim b. 'Abd al-

780-855 M)[21] dan Dawūd al-Ẓāhiri (201-270 H/ 816-884 M)[22] yang berasal dari kalangan Sunni. Sementara dari kalangan Syiah

---

Muṭṭalib b. ‘Abd Manāf. Lahir pada tahun 150 H di Gaza dan wafat pada tahun 204 H, dimakamkan di Kairo. Dalam melakukan konklusi hukum, al-Shāfi‘ī menentukan patokan-patokan sebagai berikut: Al-Qur’an, *Sunnah mutawātirah*, Ijma, *Sunnah saḥīḥah (khabar āḥād)*, qiyas dan *istiṣḥāb.* Sesudah al-Qur’an dan Sunnah mutawatir, al-Shāfi‘ī memandang bahwa ijma lebih utama dari *khabar āḥād* dan *ẓāhir* hadis. Mengenai sunnah, ia hanya mensyaratkan sanadnya tidak terputus (*muttaṣil*) dan sahih. Oleh karena itu, al-Shāfi‘ī menolah hadis mursal kecuali hadis mursal riwayat Ibn al-Musayyib. Hal ini berbeda dengan Abū Ḥanīfah dan Mālik yang menerima hadis mursal. Al-Shāfi‘ī juga mendahulukan *khabar āḥād* daripada qiyas. Menurutnya, qiyas adalah *hujjah*, tetapi dengan syarat-syarat yang cukup ketat. Oleh karena itu, ia menolak *istiḥsān* dan *maṣāliḥ al-mursalah* sebagaimana ia memandang bahwa fatwa salah seorang sahabat (*qawl al-ṣaḥābī*) dan perbuatan penduduk Madinah tidak dapat dijadikan hujjah. Lihat: Ibrahim Hosen, *Fiqih Perbandingan Masalah Pernikahan*, jilid I, 83.

[21] Abū ‘Abd Allāh Aḥmad b. Muḥammad b. Hanbal b. Hilāl b. Asad b. Idrīs b. ‘Abd Allāh b. Hayyān b. ‘Abd Allāh b. Anas b. ‘Awf b. Qāsiṭ b. Māzin b. Shaybān b. Dhuhl b. Tha‘labah b. ‘Ukābah b. Ṣa‘ab b. ‘Alī b. Bakr b. Wā’il b. Qāsiṭ b. Hinb b. Asad b. Rabī‘ah b. Nizār b. Ma‘ad b. ‘Adnān al-Shaybāniyy al-Marwaziyy thumma al-Baghdādī. Lahir pada bulan Rabī‘ al-Awwal di Baghdad tahun 164 H dan wafat pada hari Jum’at 12 Rabī‘ al-Awwal tahun 241 H. Ia dikenal sebagai ahli hadis ulung yang juga merupakan murid dari al-Shāfi‘ī. Para ulama berpendapat bahwa Aḥmad b. Hanbal merupakan salah seorang mujtahid yang pokok-pokok mazhabnya mendekati sistem yang dipegangi gurunya, al-Shāfi‘ī. Adapun perbedaan metode konklusi hukum dengan yang lainnya yaitu:

a. Dalam hal hadis, Aḥmad b. Hanbal menitikberatkan pada sahih sanad, tanpa memandang pada banyak atau sedikitnya yang meriwayatkan. Atas dasar ini, ia menolak ijma dan qiyas yang berlawanan dengan *khabar āḥād* dan menolak perbuatan penduduk Madinah. Menurutnya, apabila suatu hadis itu telah jelas kesahihannya, walaupun āḥād, ia beranggapan tidak perlu menoleh lagi pada pendapat lainnya.

b. Fatwa para sahabat Rasul. Jika terdapat fatwa yang dikeluarkan oleh salah seorang sahabat, sedang tidak diketahui ada fatwa tandingan dari sahabat lain, fatwa tersebut lebih diutamakan daripada qiyas.
c. Ia juga berpegang pada hadis mursal dan hadis daif, bahkan mengutamakannya atas qiyas apabila tidak ada hadis yang sederajat atau ijma yang menolak hadis mursal dan daif tersebut. Adapun yang dimaksud daif disini yaitu hadis yang bukan munkar dan batil.
d. Apabila tidak ada hal-hal tersebut, barulah ia berpegang pada qiyas.

Berdasarkan hal tersebut, mengindikasikan secara jelas bahwa Aḥmad b. Hanbal sangat berpegang teguh pada riwayat. Lihat: Ibrahim Hosen, *Fiqih Perbandingan Masalah Pernikahan*, jilid I, 87-88.

[22] Abū Sulaymān Dawūd b. ‘Alī b. Khalaf al-Aṣbahānī al-Baghdādi. Lahir di Baghdad pada tahun 201 H dan wafat pada tahun 270 H. Yang menjadi pedoman serta alasan Dawūd al-Ẓāhiri dalam menetapkan suatu hukum antara lain sebagai berikut: pertama adalah al-Qur’an. Pegangan utama dari mazhab Ẓāhiri ialah ẓāhir nas-nas yang diambil dari al-Qur’an. Hujah serta alasan yang dikemukakan olehnya dikarenakan semuanya tertulis lengkap dan dijelaskan di dalam al-Qur’an. Baik penjelasan secara langsung daripada al-Qur’an itu sendiri ataupun dijelaskan dengan Hadis. Dengan kata lain, mazhab ini secara toeritis berdasarkan lafaz zahir dari teks al-Qur’an dan Hadis selama tidak ada dalil atau keterangan lain yang membolehkan ayat al-Qur’an ataupun Hadis tersebut diabaikan atau ditinggalkan. Yang kedua adalah Hadis. Selain daripada al-Qur’an, mazhab tersebut juga menggunakan dalil dari makna zahir nas-nas yang dikutip hadis. Adapun yang ketiga adalah ijma. Mazhab Ẓāhiri hanya menerima ijma sebagai sumber hukum ketika tidak ada dalil dari nas saja. Selain itu, ijma dapat diterima dengan berdasarkan syarat tertentu pula. Yaitu ijma tersebut harus merupakan hasil kesepakatan dari seluruh ulama dan mujtahid yang ada, sesuai dengan pengertian ijma yang dikemukakan ulama ushul fikih, bukan hanya dari kesepakatan golongan yang ada diwilayah tertentu saja. Yang keempat adalah ijtihad. Dawūd al-Ẓāhiri juga membuka ruang atau pintu ijtihad, tetapi tidak menerima segala sumber hukum seperti qiyas, *istiḥsān*,

salah satu tokohnya adalah Ja'far al-Ṣādiq (80-148 H/ 702-765 M)[23]. Pada masa ini, Ushul Fikih sebagai sebuah ilmu metodologi hukum menemukan momentumnya.[24]

Dinamika pemikiran hukum yang terjadi pada saat itu lantas melahirkan dua aliran besar yang kemudian dikenal dengan aliran tradisional (*ahl al-ḥadīth)* dan aliran rasional (*ahl al-ra'y*). Faktor-faktor geografis dan kondisi objektif masyarakat yang dihadapi menjadi salah satu penyebab lahirnya dua kutub pemikiran tersebut. Untuk membingkai konten perdebatan pemikiran kedua aliran tersebut, kehadiran sebuah epistemologi Ushul Fikih dirasa perlu untuk dirumuskan. Hal ini juga untuk menjembatani agar materi diskursus intelektual bisa diakses dan dikonfrontasi dengan dalil-dalil yang dikemukakan serta dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah dan akademik. Ekspansi dan penyebaran Islam yang semakin meluas tidak dapat menafikan adanya penetrasi dan akulturasi budaya non-Arab yang sedikit banyak memengaruhi penafsiran terhadap teks wahyu. Hal ini semakin

---

maṣlaḥah al-mursalah, dan metode *istinbāṭ* lainnya yang didasarkan pada akal atau logika. Lihat: Abdul Hadi, "Istinbat Hukum Islam Perspektif Az Zahiri", *Nurani,* vol.14. no. 2, Desember 2014, 27-48, diakses pada 15 Maret 2018. https://media.neliti.com/media/publications/41893-ID-istinbat-hukum-islam-perspektif-az-zahiri.pdf

[23] Ja'far b. Muḥammad b. 'Alī b. al-Husayn b. 'Alī b. Abī Ṭālib. Lahir di Madinah pada 24 April 702 M bertepatan dengan 17 Rabī'al-Awwal 80 H dan wafat pada tahun 148 H yang bertepatan dengan 765 M. Merupakan salah satu ahli fikih terkenal dari kalangan Syiah dan dikenal sebagai penggagas mazhab Ja'fari. Dalam konklusi hukum, mazhab tersebut berpatokan pada Al-Qur'an, Hadis, Ijma, akal, *al-Istiṣḥāb* dan *barā'ah al-aṣliyah*. Lihat: Dani Muhtada, "Ja'far al-Ṣādiq dan Paradigma Hukum Mazhab Ja'fari", *Al-Ahkam*, vol. 25, no.1, April 2015. 67-82, diakses pada 15 Maret 2018. http://journal.walisongo.ac.id/ index.php/ahkam/article/viewFile/194/175

[24] Muhamad Iqbal, *Hukum Islam Indonesia Modern; Dinamika Pemikiran dari Fikih Klasik ke Fikih Indonesia*, 27.

menambah kemajemukan yang ada disamping beragam permasalahan baru yang lahir.[25]

Adalah Muḥammad b. Idrīs al-Shāfi'i (150-204 H/ 767-819 M) yang kemudian hadir dengan mengusung teori-teori ilmu yang dibutuhkan tersebut. Dengan kecermatan dan kapabilitas yang dimilikinya serta perhatiannya terhadap dinamika pemikiran yang terjadi, al-Shāfi'i berhasil merumuskan metodologi hukum Islam yang tak pelak mampu menurunkan tensi perdebatan antara kubu tradisionalis dan rasionalis tersebut. Perjalanan intelektualnya selama bertahun-tahun dengan berguru tidak saja pada tokoh-tokoh aliran tradisional semisal Mālik b. Anas di Madinah lalu kemudian berangkat ke Irak dan berguru pada Muḥammad b. al-Ḥasan (w. 189 H) yang notabene murid dan sahabat Abū Ḥanīfah dari kalangan rasional menjadi salah satu faktor utama kesuksesan al-Shāfi'i. Dua lingkungan budaya dan keilmuan yang berbeda berhasil dipadukan dengan apik sehingga metode yang digagas oleh al-Shāfi'i lebih moderat dan akomodatif.[26] Hal tersebut kemudian dicurahkannya dalam *Magnum Opus*-nya *al-Risālah* yang sebelumnya bernama *al-Kitāb*.[27] berdasarkan realita inilah, al-Shāfi'i kemudian dianggap sebagai pionir dalam ilmu Ushul Fikih.[28]

---

[25] Abu Yasid, *Metodologi Penafsiran Teks*; *Memahami Ilmu Ushul Fiqh sebagai Epistemologi Hukum*, 27.

[26] 'Abd al-Wahhāb Ibrāhīm Abū Sulaymān, *al-Fikr al-Uṣūlī*, 67.

[27] Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories; An Introduction to Sunni Uṣūl al-Fiqh*,, 21.

[28] Polemik mengenai siapa yang pertama kali membukukan Ushul Fikih memunculkan berbagai pendapat. Ada yang berpendapat bahwa orang pertama yang menulis kitab Ushul Fikih adalah Abū Yūsuf (w.182 H/789 M), murid Abū Ḥanifah. Selain Abū Yūsuf, Ja'far al-Ṣādiq juga dianggap sebagai penulis pertama. Namun, dikalangan para ulama, al-Shāfi'i lah yang dianggap sebagai orang pertama yang secara independen sukses membukukan Ushul Fikih. Lihat: 'Alī Jum'ah, *Tārīkh Uṣūl al-Fiqh*, 32. Pendapat ini juga didukung oleh N.J. Coulson, sebagaimana dikutip Aisha Y. Musa, yang menyebut al-Shāfi'ī sebagai master arsitek

Perkembangan selanjutnya memunculkan tiga aliran besar dalam penulisan ilmu Ushul Fikih. *Pertama*, aliran Mutakallimin yang juga dikenal dengan sebutan aliran jumhur ulama atau aliran al-Shāfi'iyyah yang dianut oleh mayoritas ulama dari kalangan al-Mālikiyyah, al-Shāfi'iyyah dan al-Hanābilah terutama dalam cara penulisan. Aliran ini membangun kaidah-kaidah sebagai landasan teori untuk menggali hukum-hukum operasional berlandasakan pada sumber utamanya. Pembahasan Ushul Fikih yang disajikan juga secara rasional, filosofis, teoritis tanpa disertai contoh dan murni tanpa mengacu kepada mazhab fikih tertentu. Kaidah-kaidah Ushul Fikih mereka rumuskan tanpa peduli apakah mendukung mazhab fikih yang mereka anut atau malah berbeda, bahkan bertujuan untuk dijadikan tolok ukur bagi kebenaran mazhab fikih yang telah terbentuk.[29]

Kedua, aliran Hanafiyah atau Fuqaha yang dikembangkan oleh kalangan ulama al-Ḥanafiyyah. Aliran ini membangun kaidah-kaidah *uṣūliyyah* berdasarkan apa yang diperoleh dari para imam mereka berupa hukum-hukum hasil *istinbāṭ* mereka. Sungguhpun jika ditemui kaidah-kaidah Ushul Fikih yang dibangun bertentangan dengan Fikih, mereka akan meninggalkan kaidah-

---

dalam teori hukum Islam. Lihat: Aisha Y. Musa, "Al-Shāfi'ī, the Hadīth and the Concept of the Duality of Revelation," *Islamic Studies,* vol.46, no.2 (Summer, 2007), 163, diakses pada 20 Februari 2016. http://www.jstor.org/stable/20839066. Bandingkan: N. J. Coulson, *A History of Islamic Law* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994), 53. Meski demikian, pendapat tersebut disangsikan oleh Hallaq. Lihat: Wael B. Hallaq, "Was al-Shafii the Master Architect of Islamic Jurisprudence" dalam *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 25, No. 4 (Nov., 1993): 587-605, diakses pada 3 Februari 2016. http://www.jstor.org/stable/164536 .

[29] Satria Effendi M. Zein, *Ushul Fiqh* , 24. Bandingkan: Muḥammad Aḥmad Mu'abbir al-Qahṭāni, *Manāhij al-Uṣūliyyīn fī al-Ta'līf* (Jeddah: Maktabah Dār al-Wafā' li al-Nashr wa al-Tawzī', 1986), 16-19; 'Abd al-Wahhāb Ibrāhīm Abū Sulaymān, *al-Fikr al-Uṣūlī*, 67; Muḥammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh,* 19-20.

kaidah tersebut lalu beralih pada kaidah yang lebih tepat dengan fikih hasil ijtihad imam mereka. Dalam penulisannya juga banyak diwarnai oleh contoh-contoh fikih. Dalam aliran ini, hasil *istinbāṭ* hukumnya dijadikan dasar untuk membangun kaidah-kaidah Ushul Fikih. Hal yang jelas berbeda dengan aliran sebelumnya yang membangun terlebih dahulu kaidah-kaidah Ushul Fikih untuk kemudian dibuat dasar *istinbāṭ* hukum.[30]

Aliran ketiga disebut aliran konvergensi yang merupakan gabungan dari dua aliran sebelumnya. Para penganut aliran ini selain membangun kaidah-kaidah *uṣūliyyah* tersendiri sebagai landasan *istinbāṭ* hukum, juga menjadikan fikih hasil *istinbāṭ* imam-imam mereka untuk kepentingan yang sama.[31]

Selain tiga aliran tersebut, terdapat dua aliran atau corak penulisan tambahan sebagaimana diungkapkan Mūsā b. Muḥammad b. Yaḥyā al-Qarni yaitu:

1. Aliran *al-Tafrī'i* atau *binā' al-furū' 'alā al-uṣūl*, yaitu aliran yang mencoba memaparkan kaidah-kaidah induk (*al-uṣūl*) yang diikuti dengan hukum-hukum cabang (*al-furū'*) mengenai suatu persoalan hukum. Kitab-kitab Ushul Fikih dalam mazhab ini tidak mengkaji persoalan di luar yang diperdebatkan oleh kalangan pakar Ushul Fikih, khususnya masalah-masalah yang diperselisihkan secara substantif dan maknawi di kalangan mereka.
2. Aliran *al-Istiqrā'i al-Kullī*, yaitu aliran yang menyoroti hukum-hukum syariat serta tujuan-tujuan disyariatkannya

---

[30] Abu Yasid, *Metodologi Penafsiran Teks*; *Memahami Ilmu Ushul Fiqh sebagai Epistemologi Hukum,* 15. Bandingkan: Satria Effendi M. Zein, *Ushul Fiqh* , 25; Muḥammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh,* 21; Muḥammad Aḥmad Mu'abbir al-Qahṭāni, *Manāhij al-Uṣūliyyīn fī al-Ta'līf*, 25-27.

[31] Abu Yasid, *Metodologi Penafsiran Teks*; *Memahami Ilmu Ushul Fiqh sebagai Epistemologi Hukum,* 17. Bandingkan: Satria Effendi M. Zein, *Ushul Fiqh* , 26.

ajaran suci secara menyeluruh dengan fokus pada hukum-hukum *kullī* yang dilandaskan pada *maqāṣid al-sharī'ah*.[32]

Dengan tambahan dua aliran tersebut, al-Qarni mengkategorisasikan seluruh aliran pemikiran dalam penulisan Ushul Fikih menjadi lima macam, yaitu *al-manhaj al-Ta'sīlī al-Kulli* (dalam pembagian konvensional sebelumnya dikenal sebagai aliran Mutakallimin), *al-manhaj al-Istiqrā'I al-Juz'iy* (aliran Hanafiyah), *al-manhaj al-Jam' bayn al-Ṭarīqatayn* (aliran konvergensi), *al-mahaj al-Istiqrā'i al-Kullī* dan *al-manhaj al-Tafrī'i*.[33]

Jika ditelaah lagi, sejatinya pembagian yang dilakukan oleh al-Qarni di atas tidak memiliki perbedaan mendasar dengan para pakar-pakar Ushul Fikih sebelumnya karena aliran yang dikemukakannya juga telah tercakup dalam pembagian sebelumnya. Pertimbangan yang ada lebih bersifat pertimbangan teknis dengan melihat pijakan dan sorotan atau fokus masing-masing aliran tambahan tersebut.

B. Metode *Istinbāṭ* Hukum

1. Definisi *Istinbāṭ*

Secara etimologi, kata *istinbāṭ* berasal dari akar kata *al-nabṭu* yang bermakna air yang pertama kali memancar pada sumur yang digali *(al-mā' alladhi yanbiṭu min qa'r al-bi'ri idha hufirat)*. Ibn Manẓūr dalam *Lisān al-'Arab*-nya menyebutkan arti kata *al-istinbāṭ* yaitu *al-istikhrāj* (mengeluarkan). Dalam pengertian ini, kalimat *istanbaṭa al-faqīh* berarti mengeluarkan fikih (hukum)

---

[32] Mūsā b. Muḥammad b. Yaḥyā al-Qarnī, *Murtaqā al-Wuṣūl ilā Tārīkh 'Ilm al-Uṣūl* (Madinah:tp,tt), 32-36. Bandingkan: Abu Yasid, *Metodologi Penafsiran Teks*; *Memahami Ilmu Ushul Fiqh sebagai Epistemologi Hukum,* 21-22.

[33] Mūsā b. Muḥammad b. Yaḥyā al-Qarnī, *Murtaqā al-Wuṣūl ilā Tārīkh 'Ilm al-Uṣūl,* 38-39.

yang tersembunyi dengan ijtihad dan pemahaman.[34] Senada dengan hal tersebut, Aḥmad b. Muḥammad b. 'Alī al-Fayyūmi Al-Muqri' dalam karyanya *al-Miṣbāh al-Munīr* menutur-kan bahwa kata *istinbāṭ* apabila dikaitkan dengan hukum, berarti sebuah upaya menarik hukum dari al-Qur'an dan Sunnah dengan jalan ijtihad.[35]

Sedangkan secara terminologi, al-Sharīf al-Jurjāni mendefinisikan *istinbāṭ* dengan pengertian mengeluarkan makna-makna (hukum-hukum) dari teks-teks (baik al-Qur'an dan Sunnah) dengan ketajaman nalar dan kemampuan yang maksimal (*istikhrāj al-ma'āni min al-nuṣūṣ bi farṭ al-dhihn wa quwwah al-qarīhah*).[36] Proses penarikan dan penggalian hukum ini sejatinya merupakan bagian ijtihad dari seorang mujtahid. Hal ini juga sebagaimana diungkapkan oleh Muḥammad Abu Zahrah seraya menerangkan pengertian ijtihad yaitu usaha seorang ahli fikih yang menggunakan seluruh kemampuannya untuk mengeluarkan hukum-hukum yang bersifat '*amaliyyah* (perbuatan) dari dalil-dalilnya yang terperinci. Pengertian tersebut mencakup proses penggalian hukum maupun dari segi aplikasinya.[37] Lebih jelas lagi, Aḥmad 'Ali Ṭaha Rayyān mendefinisikan ijtihad sebagai usaha seorang fakih mengerahkan segala daya upayanya untuh memperoleh *ẓann* (dalam hal ini bukan pembahasan menyangkut hal-hal *qaṭ'i* semisal

---

[34] Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab* ,vol 6, (Kairo: Dār al-Ma'ārif, tt), 4325.

[35] Aḥmad b. Muḥammad b. 'Alī al-Fayyūmi Al-Muqri', *al-Miṣbāh al-Munīr* (Beirut: Maktabah Lubnān, 1987), 225. Bandingkan: Satria Effendi M. Zein, *Ushul Fiqh*, 177; Khālid Ramaḍān Ḥasan, *Mu'jam Uṣūl al-Fiqh* (Bani Suef: al-Rawḍah, 1998), 35-36.

[36] 'Ali b. Muḥammad al-Sharīf al-Jurjāni, *Kitāb al-Ta'rīfāt* (Beirut: Maktabah Lubnān, 1985), 22; Khālid Ramaḍān Ḥasan, *Mu'jam Uṣūl al-Fiqh* , 36.

[37] Muḥammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh,* 379.

masalah keyakinan dan sejenisnya) dengan hukum syar'i dan amali melalui proses *istinbāṭ* hukum.[38]

2. Macam-macam metode *Istinbāṭ*

Pada dasarnya terdapat beberapa macam metode penemuan hukum (*istinbāṭ*). Muḥammad Abu Zahrah membagi menjadi dua, yaitu metode *ma'nawiyah* dan metode *lafẓiyyah*. Metode *ma'nawiyah* adalah metode penarikan kesimpulan hukum bukan kepada teks (al-Qur'an dan Sunnah) langsung seperti *qiyās, istiḥsān, al-maṣāliḥ, al-dharā'i'*, dan lain sebagainya. Metode ini disebut juga metode argumentasi atau metode ekstensifikasi.[39] Adapun metode *lafẓiyyah* atau metode literal adalah metode yang penerapannya dengan mengetahui makna-makna lafal-lafal *teks* serta konotasinya dari segi keumuman dan kekhususannya, *dalālah*-nya apakah menggunakan *mantụq al-lafẓi* atau *mafhūm* yang diambil dari konteks kalimat, batasan-batasan (*al-quyūd*) yang membatasi ibarat-ibarat (*naṣṣ*), kemudian pengertian yang dapat dipahami dari lafal-lafal apakah berdasarkan *'ibārah al-naṣṣ atau ishārah al-naṣṣ dan selanjutnya.*[40] *Jika ditilik lagi, metode ma'nawiyah* di atas merupakan dalil-dalil hukum yang tidak disepakati penggunaannya oleh para ulama setelah empat dalil utama yang disepakati, yaitu al-Qur'an, Sunnah, al-Ijmā' dan al-Qiyās.

Secara garis besar, menurut Satria Effendi M. Zein, metode penemuan hukum dapat dibagi menjadi tiga bagian, yaitu dari segi kebahasaan (interpretasi linguistik), segi maqāṣid al-sharī'ah (kausasi) dan dari segi penyelesaian beberapa dalil yang bertenta-

---

[38] Aḥmad 'Ali Ṭaha Rayyān, *Ḍawābiṭ al-Ijtihād wa al-Fatwā* (Mansourah: Dār al-Wafā', 1997), 20.

[39] Abbas Arfan, "Peran dan Pengaruh Filsafat dan Logika Dalam Metode Istinbāṭ Hukum Islam," *Ulumuna*, vol. 19, no. 1 (2015), 93-110.

[40] Muḥammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh,* 116.

ngan (penyelarasan).[41] Pembagian ini semua merupakan pembagian yang berdasarkan penjabaran dari metode *lafẓiyyah*.

a) Metode Istinbāṭ dari segi kebahasaan (Interpretasi Linguistik)

Metode interpretasi linguistik merupakan metode penemuan hukum yang berkutat pada upaya interpretasi terhadap teks-teks al-Qur'an dan Sunnah. Syamsul Anwar, sebagaimana dikutip oleh Munawir Haris menyebutkan bahwa dengan demikian, metode linguistik digunakan terkait dengan kasus-kasus yang sudah ada teks hukumnya, namun teks hukum tersebut masih kabur (tidak jelas), karena di dalamnya terdapat ayat-ayat hukum yang *mutashābih*. Adapun bentuk kajian yang dipakai dalam metode interpretasi linguistik menghasilkan empat taksonomi pernyataan hukum dari teks-teks hukum, yaitu: Pertama, dari segi bentuk-bentuk formula taklif dalam pernyataan. Kedua, dari segi pola-pola penunjukkan kepada hukum yang dimaksudkan. Ketiga, dari segi luasan maupun sempitnya cakupan pernyataan hukum. Keempat, dari segi tingkat kejelasannya.[42]

1. Dari segi bentuk-bentuk formula taklif dalam pernyataan, mencakup perintah (*amr)*, larangan (*nahy*), dan memberikan pilihan (*takhyīr*)[43].

- Perintah *(amr)*, yaitu suatu tuntutan atau permintaan untuk melakukan sesuatu (perintah) dari pihak yang lebih tinggi tingkatannya kepada pihak yang lebih rendah.[44]

---

[41] Satria Effendi M. Zein, *Ushul Fiqh*, 177. Bandingkan: Munawir Haris, "Metodologi Penemuan Hukum Islam" dalam *Ulumuna Jurnal Studi Keislaman,* vol. 16, no.1 (Juni, 2012): 7-14, diakses pada 20 April 2016. http://ejurnal.iainmataram.ac.id/index.php/ulumuna/article/view/187/pdf_88

[42] Munawir Haris, "Metodologi Penemuan Hukum Islam" dalam *Ulumuna Jurnal Studi Keislaman,* 7.

[43] Satria Effendi M. Zein, *Ushul Fiqh*, 178.

[44] Wahbah al-Zuḥaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1986), 218.

Di dalam al-Qur'an, bentuk perintah ini disampaikan dalam berbagai gaya redaksi seperti [45]:

1. Perintah secara tegas dengan menggunakan kata *amara* ataupun yang serumpun dengannya semisal:

   (إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ)

   "Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) berlaku adil dan berbuat kebajikan,"

2. Perintah dalam bentuk ungkapan pemberitaan bahwa perbuatan tersebut diwajibkan atas seseorang dengan menggunakan kata *kutiba*, misalnya:

   (يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ)

   "Hai orang-orang beriman, diwajibkan atas kamu berpuasa…"

3. Perintah dengan menggunakan redaksi pemberitaan (*al-jumlah al-khabariyyah*), akan tetapi yang dimaksud adalah permintaan atau perintah. Contohnya:

   (وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ)

   "Para ibu hendaklah menyusukan anak-anaknya selama dua tahun penuh"

Berdasarkan bentuk perintah yang ada di dalam teks al-Qur'an, dapat diberlakukan beberapa kaidah, sebagaimana dikemukakan oleh Muḥammad Adīb Ṣālih yang dinukilkan oleh Satria Effendi, yaitu: kaidah *al-aṣlu fī al-amr li al-wujūb,* kaidah *dalālah*

[45] Satria Effendi M. Zein, *Ushul Fiqh*, 179-182. Bandingkan: Wahbah al-Zuḥaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, 219.

al-amr 'alā al-tikrār aw al-wahdah, dan kaidah *dalālah al-amr 'ala al-fawr aw al-tarākhī.*[46]

- Larangan (*Nahy*) didefinisikan oleh mayoritas ulama Ushul Fikih sebagai permintaan untuk tidak melakukan (larangan) suatu perbuatan dari pihak yang lebih tinggi kedudukannya kepada pihak yang lebih rendah dengan menggunakan kalimat atau ungkapan yang menyatakan larangan tersebut.[47] Sebagian ulama juga menuturkan bahwa larangan tersebut meliputi larangan secara tegas seperti haram ataupun yang tidak secara tegas seperti makruh berdasarkan tanda-tanda (*qarā'in*) yang menunjukkan hal tersebut.[48]

  Sebagaimana perintah, larangan juga diungkapkan dalam berbagai bentuk penyampaian, seperti[49]:

  1. Larangan yang secara tegas menggunakan kata *nahā*, contohnya:

     (وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا)

     "Dan apa yang dilarangnya bagimu maka tinggalkanlah"

  2. Larangan yang menyatakan suatu perbuatan haram dilakukan, seperti dalam ayat 33 surat al-A'rāf:

     قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْيَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ ...٣٣

     "Katakanlah: "Tuhanku hanya mengharamkan perbuatan yang keji, baik yang nampak ataupun yang tersem-

---

[46] Satria Effendi M. Zein, *Ushul Fiqh*, 184-186. Lebih lanjut, baca juga: Muḥammad Adīb Ṣālih, *Tafsīr al-Nuṣūṣ fī al-Fiqh al-Islāmī,* vol.2 (Beirut: al-Maktabah al-Islāmī, 1993), 234-376.

[47] Wahbah al-Zuḥaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, 232-233.

[48] Muḥammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh,* 181.

[49] Satria Effendi M. Zein, *Ushul Fiqh*, 187-190.

bunyi, dan perbuatan dosa, melanggar hak manusia tanpa alasan yang benar…"

3. Bentuk larangan dengan menyatakan bahwa suatu perbuatan itu tidak halal dikerjakan, semisal:

(يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا يَحِلُّ لَكُمۡ أَن تَرِثُواْ ٱلنِّسَآءَ كَرۡهٗاۖ)

"Hai orang-orang beriman, tidak halal bagi kamu mempusakai wanita dengan jalan paksa"

Implikasi hukum dari bentuk larangan, diantaranya yaitu menyatakan suatu perbuatan haram, anjuran untuk meninggalkan perbuatan tersebut (*karāhah*), doa atau permohonan, petunjuk atau arahan, penghinaan, pernyataan implikasi, bentuk keputusasaan.[50] Adapun kaidah-kaidah yang dapat dibangun dari ungkapan larangan semisal kaidah *al-aṣlu fī al-nahy li al-tahrīm,* kaidah *al-aṣlu fī al-nahy yuṭlaq al-fasād muṭlaqan,* dan kaidah *al-nahy 'an al-shay' amr bi ḍiddihi.*[51]

- Memberi pilihan (*takhyīr*) didefinisikan oleh 'Abd al-Karīm Zaydān yang dikutip oleh Satria Effendi bahwa Allah dan Rasul-Nya sebagai *al-Shāri'* memberikan pilihan kepada hambanya antara melakukan atau tidak melakukan suatu perbuatan. Satria Effendi dalam bukunya *Ushul Fikih,* memasukkan pilihan (*takhyīr)* ini sebagai bagian dari metode penemuan hukum dari segi bahasa yang berkenaan dengan bentuk taklif dalam pernyataan selain perintah dan larangan. Menurutnya, hukum yang dihasilkan dari pernyataan teks dalam bentuk pilihan ini berupa halal atau mubah, yaitu kebolehan untuk mengerjakan suatu perkara.[52]

---

[50] Wahbah al-Zuḥayłī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, 233-234.

[51] Satria Effendi M. Zein, *Ushul Fiqh*, 192-194. Lebih lanjut, baca juga: Muḥammad Adīb Ṣālih, *Tafsīr al-Nuṣūṣ fī al-Fiqh al-Islāmī*,vol.2, 377-412.

[52] Satria Effendi M. Zein, *Ushul Fiqh*, 195.

Layaknya perintah dan larangan, ungkapan pilihan juga disampaikan dengan berbagai cara, seperti:

1. Menyatakan bahwa suatu perkara yang dilakukan adalah halal, seperti contoh:

(أُحِلَّ لَكُمۡ لَيۡلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمۡۚ)

"Dihalalkan bagimu pada malam hari-hari puasa bercampur dengan istri-istri kamu"

2. Pilihan untuk mengerjakan sesuatu dengan menafikan dosa dari perbuatan tersebut. Contoh:

(فَمَنِ ٱضۡطُرَّ غَيۡرَ بَاغٖ وَلَا عَادٖ فَلَآ إِثۡمَ عَلَيۡهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ)

"Tetapi barangsiapa yang dalam keadaan terpaksa, sedang ia tidak menginginkannya, dan tidak pula melampaui batas, maka tidak ada dosa baginya (memakan hal-hal yang diharamkan itu), sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang."

2. Dari segi pola-pola penunjukkan kepada hukum yang dimaksudkan. Dalam hal ini terdapat perbedaan antara kalangan Mutakallimin dengan Hanafiyah dalam metode penemuan hukum. Kalangan Mutakallimin mengklasifikasikan penunjukan lafal-lafal dalam teks al-Qur'an dan Sunnah menjadi dua macam, yaitu *al-manṭūq* dan *al-mafhūm*. Sedangkan kalangan Hanafiyah membaginya menjadi empat macam, yaitu: *'ibārah al-naṣṣ, ishārah al-naṣṣ, dalālah al-naṣṣ,* dan *dalālah al-iqtidā'.* [53]

- Pembagian pola indikasi hukum menurut Mutakallimin:
  a. *Al-Manṭūq*, yaitu penunjukan makna menurut pengucapannya atau berdasarkan materi huruf-huruf yang diucapkannya.[54] Dalam pengertian lain, yaitu penunjukan lafal pada

[53] Wahbah al-Zuḥaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, 348.
[54] Wahbah al-Zuḥaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, 348.

sebuah hukum yang telah disebutkan secara tersurat dalam suatu perkataan.[55] *Al-Mantūq* ini juga terbagi menjadi dua macam, yaitu:

1. *Mantūq Ṣārih*, yaitu *mantūq* yang jelas.[56] Sebagaimana dalam sebuah contoh dari surat al-Baqarah ayat 275:

   (وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ)

   "padahal Allah telah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba"

   Ayat tersebut secara jelas menunjukkan indikasi hukum halal bagi praktik jual beli dan hukum haram bagi muamalah dengan cara riba.[57]

2. *Mantūq ghayr ṣarīh*, atau *mantūq* yang tidak jelas.[58] *Mantūq ghayr ṣarīh* ini kemudian terbagi lagi menjadi tiga yaitu *iqtidā'*, *īmā'*, dan *ishārah*.[59]

---

[55] Ibn Amīr al-Ḥājj al-Ḥalibī, *al-Taqrīr wa al-Tahbīr 'alā al-Taḥrir fi Uṣūl al-Fiqh,* vol.1 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999), 145.

[56] Dalam hal ini merupakan penunjukan lafal pada hukum dengan cara *mutābaqah* (bahwa lafal tersebut memang sama dan sesuai dengan hukum yang dimaksud) ataupun dengan cara *taḍammun* (bahwa lafal tersebut mengandung hukum yang memang diletakkan untuk hukum itu dari lafal tersebut). Wahbah al-Zuḥaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, 360. Lihat juga: Muḥammad Adīb Ṣālih, *Tafsīr al-Nuṣūṣ fi al-Fiqh al-Islāmī*, vol.1, 594.

[57] Muḥammad Adīb Ṣālih, *Tafsīr al-Nuṣūṣ fi al-Fiqh al-Islāmī*, vol.1, 594-595.

[58] Dalam kategori ini penunjukan lafal pada hukum dengan cara *iltizām*, yaitu indikasi hukum yang ada sesuai dengan makna lafal, meskipun lafal tersebut bukan dimaksudkan pada hukum itu. Misalnya, dalam surat al-Baqarah ayat 233 yang berisi kewajiban seorang ayah untuk memberi rezeki dan pakaian kepada para ibu rumah tangga yang ternyata

b. *Al-Mafhūm* adalah makna yang ditunjukkan oleh lafal tidak berdasarkan pada bunyi bacaan atau perkataan.[60] *Al-Mafhūm* merupakan kebalikan dari *al-mantūq* yang berarti bahwa penetapan kebalikan hukum *al-mantūq* yang tidak disebutkan secara eksplisit dalam teks.[61] *Al-Mafhūm* ini terbagi menjadi dua macam, yaitu:
   1. *Mafhūm al-Muwāfaqah*, yaitu penunjukan hukum melalui motivasi tersirat atau alasan logis sesuai dengan *mantūq* atau juga berari makna yang tidak terucapkan sejalan dengan makna yang terucapkan. *Mafhūm al-Muwāfaqah* dikenal juga dengan *fahwa al-khitāb* dan *lahn al-khitāb.*[62] Contohnya hukum yang terkandung pada ayat 23 surat al-Isrā' yang menyatakan larangan berkata kasar kepada kedua orang tua, bunyinya:

---

juga terdapat indikasi hukum yang lebih tepat yaitu hukum seorang anak kepada ayahnya, bukan kepada sang ibu. Bunyi ayatnya:

(وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ)

"Dan kewajiban ayah memberi makan dan pakaian kepada para ibu dengan cara ma'ruf."

Lihat: Wahbah al-Zuḥaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, 360; Muḥammad Adīb Ṣālih, *Tafsīr al-Nuṣūṣ fī al-Fiqh al-Islāmī*, vol.1, 595.

[59] Abu Yasid, *Metodologi Penafsiran Teks*; *Memahami Ilmu Ushul Fiqh sebagai Epistemologi Hukum,* 82-84. Penjelasan lebih mendalam bisa dilihat: Muḥammad Adīb Ṣālih, *Tafsīr al-Nuṣūṣ fī al-Fiqh al-Islāmī*, vol.1, 594-606.

[60] Wahbah al-Zuḥaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, 361.

[61]Ibn Amīr al-Ḥājj al-Ḥalibī, *al-Taqrīr wa al-Tahbīr 'alā al-Taḥrir fī Uṣūl al-Fiqh,* vol.1, 147; Muḥammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh,* 147; Wahbah al-Zuḥaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, 361.

[62] Ibn Amīr al-Ḥājj al-Ḥalibī, *al-Taqrīr wa al-Tahbīr 'alā al-Taḥrir fī Uṣūl al-Fiqh,* vol.1, 147; Wahbah al-Zuḥaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, 362; Muḥammad Adīb Ṣālih, *Tafsīr al-Nuṣūṣ fī al-Fiqh al-Islāmī*, vol.1, 607-608.

(فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا)

"Maka sekali-kali janganlah kamu mengatakan kepada keduanya perkataan "ah" dan janganlah kamu membentak mereka "

2. *Mafhūm al-Mukhālafah*, yaitu penunjukan lafal untuk menetapkan hukum yang tidak tersurat dan hukum ini berlawanan (kebalikan) dengan hukum yang telah disebutkan secara tersurat dalam lafal. *Mafhūm al-Mukhālafah* disebut juga *dalīl al-Khitāb.*[63] Contoh dari *mafhūm al-mukhālafah* seperti dalam ayat 6 dari surat al-Ṭalāq:

(وَإِن كُنَّ أُوْلَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُواْ عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ)

"Dan jika mereka (isteri-isteri yang sudah ditalaq) itu sedang hamil, maka berikanlah kepada mereka nafkahnya hingga mereka bersalin."

- Pembagian pola indikasi hukum menurut Hanafiyah:
  a. *'Ibārah al-naṣs* (ekspresif) , ialah penunjukan lafadz pada hukum yang memang dimaksudkan oleh perkataan tanpa memerlukan penelitian terlebih dahulu, baik secara sengaja (*aṣālah)* ataupun tidak sengaja (*tab'an*).[64] Louay Safi memaknainya sebagai makna yang diperoleh dari ungkapan dan dimaksudkan oleh tanda-makna literal.[65]

---

[63] Muḥammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh,* 148; Muḥammad Adīb Ṣālih, *Tafsīr al-Nuṣūṣ fī al-Fiqh al-Islāmī*, vol.1, 609-610.

[64] Abu Yasid, *Metodologi Penafsiran Teks*; *Memahami Ilmu Ushul Fiqh sebagai Epistemologi Hukum,* 86.

[65] Louay Safi, *The Foundation of Knowladge: A Comparative Study in Islamic and Western Methods of Inquiry* (Virginia: The International Institute of Islamic Tought, 2014), 48.

b. *Ishārah al-naṣṣ* (indikatif), yaitu penunjukan lafal pada hukum yang sesungguhnya tidak dimaksudkan, namun ada kesesuaian makna yang harus dimiliki. Di tinjau dari makna ini, dengan demikian indikasi hukum dapat diambil dari *'Ibārah al-naṣs* dan *Ishārah al-naṣṣ.* bedanya hanya pada *'Ibārah al-naṣs* hukum yang diperoleh memang dimaksud oleh perkataan, sedangkan *Ishārah al-naṣs* sebaliknya, namun ada kesesuaian antara hukum dengan perkataan tersebut. [66] Dalam ungkapan lain makna yang diinferensikan dari ungkapan sekalipun tidak diungkapkan atau dimaksudkan secara eksplisit.[67]
c. *Dalālah al-naṣṣ* (tekstual), ialah makna yang diperoleh dari kontekstur tapi tidak dari ungkapan teks. Maksudnya bahwa penunjukan lafal dari hukum yang terkandung dalam teks secara tersurat (*al-mantūq bih*)terjadi juga untuk teks secara tersirat (*al-maskūt 'anh)* lantaran ada persamaan causa legis (*'illah)* antara keduanya yang dapat dipahami dengan mudah.[68]
d. *Dalālah al-iqtidā'* (implisit), yaitu penunjukan lafal pada makna lain di luar teks, yang mana kebenaran lafal tersebut bergantung pada makna lain itu.[69] Dalam pemaknaan Louay Safi yaitu makna yang diperoleh dari teks tetapi

---

[66] Abu Yasid, *Metodologi Penafsiran Teks*; *Memahami Ilmu Ushul Fiqh sebagai Epistemologi Hukum,* 88.

[67] Louay Safi, *The Foundation of Knowladge: A Comparative Study in Islamic and Western Methods of Inquiry*, 48.

[68] Louay Safi, *The Foundation of Knowladge: A Comparative Study in Islamic and Western Methods of Inquiry*, 48. Bandingkan: Abu Yasid, *Metodologi Penafsiran Teks*; *Memahami Ilmu Ushul Fiqh sebagai Epistemologi Hukum,* 90.

[69] Abu Yasid, *Metodologi Penafsiran Teks*; *Memahami Ilmu Ushul Fiqh sebagai Epistemologi Hukum,* 92.

hanya setelah memasukkan terma-terma tertentu yang meskipun diasumsikan oleh tanda, namun ia diabaikan.[70]

3. Metode penemuan hukum dilihat dari segi luasan maupun sempitnya cakupan pernyataan hukum. Adapun yang termasuk cakupan dalam taksonomi ini, antara lain *'ām* dan *khāṣ, muṭlaq* dan *muqayyad*, *ḥaqīqī* dan *majāzī*, *mushtarak,* serta *ta'wīl.*[71]

- Lafal *'Ām* (Umum) dan lafal *Khāṣ* (Khusus)
  a. Lafal *'Ām* (Umum) yaitu suatu lafal yang menunjukkan akan cakupan semua elemen yang diisyaratkan dalam lafal tanpa dibatasi dengan jumlah tertentu.[72] Beberapa ungkapan yang menunjukkan lafal *'ām*, antara lain:
     1. Lafal كل، جميع، كافة، عامة.[73] Sebagaimana terdapat dalam al-Qur'an surah Ali 'Imrān ayat 185, Allah Swt berfirman:

كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ

"Tiap-tiap yang berjiwa akan merasakan mati"

     2. Lafal mufrad (kata tunggal) yang dilekati partikel ال الاستغراقيةyang bermakna pernyataan seluruh atau

[70] Louay Safi, *The Foundation of Knowladge: A Comparative Study in Islamic and Western Methods of Inquiry*, 48. Untuk lebih jelas mengenai pembahasan pola indikasi hukum menurut aliran Hanafiyah silahkan baca: Muḥammad Adīb Ṣālih, *Tafsīr al-Nuṣūṣ fī al-Fiqh al-Islāmī*, vol.1, 466- 590.

[71] Munawir Haris, "Metodologi Penemuan Hukum Islam" dalam *Ulumuna Jurnal Studi Keislaman,* 12.

[72] 'Abdullāh ibn Yūsuf al-Juday', *Taysīr 'Ilm Uṣūl al-Fiqh* (Beirūt: Mu'assasah al-Rayyān, 1997), 262; Muḥammad Adīb Ṣālih, *Tafsīr al-Nuṣūṣ fī al-Fiqh al-Islāmī*, vol.2, 9; Wahbah al-Zuḥaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, 243.

[73] 'Abdullāh ibn Yūsuf al-Juday', *Taysīr 'Ilm Uṣūl al-Fiqh,* 262.

semua.[74] Seperti halnya lafal السارق dan السرقة (pencuri laki-laki dan pencuri perempuan) yang terdapat dalam al-Qur'an surah al-Mā'idah ayat 38, yaitu:

وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ٣٨

"Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya (sebagai) pembalasan bagi apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah. Dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana."

b. lafal *Khāṣ* (Khusus), merupakan lafal yang mengandung pengertian tunggal atau terbatas. Sebagaimana diungkapkan oleh Muḥammad Abū Zahrah, bahwa lafal *khāṣ* menunjuk pada pengertian yang khas secara *qaṭ'i* (pasti) berserta hukumnya selama tidak ada indikasi yang menunjukkan pengertian lain.[75]Lafal *Khāṣ* mempunyai tiga kemungkinan, yaitu: Pertama, berupa genus (*Khuṣūṣ al-Jins*). Kedua, berupa spesies (*Khuṣūṣ al-Naw'*). Ketiga, berupa zat (*Khuṣūṣ al-'Ain*).[76]

- *Mutlaq* dan *Muqayyad*

Mutlaq didefinisikan oleh 'Abd al-Wahhāb Khallāf sebagai lafal yang menunjukkan suatu satuan tanpa dibatasi secara harfiah dengan suatu ketentuan. Sementara *muqayyad* adalah lafal yang menunjukkan suaru satuan secara harfiah dibatasi dengan suatu ketentuan.[77] Contoh lafal *mutlaq*

---

[74] Wahbah al-Zuḥayli, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, 247.

[75] Muḥammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh,* 162-164.

[76]Asmawi, *Perbandingan Ushul Fiqh* (Jakarta: Amzah, 2013), 196

[77] 'Abd al-Wahhāb Khallāf, *'Ilm Uṣūl al-Fiqh*, 192.

sebagaimana dalam ayat 234 surah al-Baqarah yang ditegaskan pada kata *azwāja*:

وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ **أَزْوَٰجًا** يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا

"Orang-orang yang meninggal dunia di antaramu dengan meninggalkan isteri-isteri (hendaklah para isteri itu) menangguhkan dirinya (ber´iddah) empat bulan sepuluh hari."

Sedangkan contoh lafal *muqayyad* bisa dilihat pada kata *raqabah* (hamba sahaya) dalam ayat 92 dari surat al-Nisā' di bawah ini memakai *qayyid* atau ikatan yaitu *mu'minah*:

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَـًٔا وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ **رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ** وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُوا۟

"Dan tidak layak bagi seorang mukmin membunuh seorang mukmin (yang lain), kecuali karena tersalah (tidak sengaja), dan barangsiapa membunuh seorang mukmin karena tersalah (hendaklah) ia memerdekakan seorang hamba sahaya yang beriman serta membayar diat yang diserahkan kepada keluarganya (si terbunuh itu), kecuali jika mereka (keluarga terbunuh) bersedekah."

- *Ḥaqīqī* dan *Majāzī*

Ḥaqīqī adalah lafal yang menunjukkan arti yang sebenarnya tanpa membutuhkan kepada indikator (*qarīnah*) tertentu. Sedangkan *Majāzī* merupakan lafal yang digunakan bukan menurut arti yang sebenarnya karena ada indikator yang memalingkannya atau karena kesesuaian antara

makna baru dengan makna yang sebenarnya.[78] Contoh lafal yang mengandung makna *ḥaqīqī* dalam ayat 151 dari surat al-An'ām:

(وَلَا تَقْتُلُواْ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ)

"…dan janganlah kamu membunuh jiwa yang diharamkan Allah (membunuhnya) melainkan dengan (sesuatu sebab yang) benar"

Yang dimaksud dengan larangan membunuh dalam ayat tersebut adalah membunuh dalam arti sebenarnya yaitu menghilangkan nyawa seseorang.[79] Sedangkan contoh lafal *majāzī* dapat dilihat pada ayat 6 dari surat al-Maidah:

(أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ)

"…atau kembali dari tempat buang air (kakus)…"

Makna kata *al-ghāiṭ* dalam ayat tersebut adalah tempat buang air, namun yang dimaksud dalam ayat ini adalah makna *majāzī*-nya yaitu buang air.[80]

- *Mushtarak*

Mushtarak didefinisikan oleh Wahbah al-Zuḥaylī sebagai lafal yang menunjukkan pengerttian ganda atau lebih dengan penggunaan berbeda. Lafal tersebut dikatakan *mushtarak* jika memenuhi dua syarat yaitu terdapat beberapa penerapan dan multi makna dari suatu lafal. Seperti

[78] Rahmawati, *Istinbath Hukum Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy* (Yogyakarta: Deepublish, 2015),55. Bandingkan: Wahbah al-Zuḥaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, 292-296.

[79] Satria Effendi M. Zein, *Ushul Fiqh*, 229.

[80] Satria Effendi M. Zein, *Ushul Fiqh*, 230.

lafal (العين) yang bisa berarti mata, sumber mata air, dan mata-mata.[81]

- *Ta'wīl*

  Ta'wīl berarti pemalingan suatu lafal dari makna yang tampak kepada makna lain yang tidak segera ditangkap karena ada dalil yang menunjukkan bahwa makna itulah yang dimaksud oleh lafal tersebut.[82]

4. Dari segi tingkat kejelasannya, metode linguistik dalam penemuan hukum memunculkan dua kategori baru, yaitu teks pernyataan hukum yang jelas (*wāḍiḥ al-dalālah)* dan teks pernyataan hukum yang tidak jelas (*ghayr wāḍiḥ/mubham al-dalālah).* Baik aliran Mutakallimin maupun Hanafiyah masing-masing memiliki pembagian tersendiri dalam hal ini.[83] Untuk lebih jelasnya bisa dilihat pada tabel berikut:

	Wāḍiḥ al-dalālah	*Mubham al-dalālah*
Mutakallimin	*Al-Ẓāhir*	*Al-Mujmal*
	Al-Naṣṣ	*Al-Mutashābih*
Hanafiyah	*Al-Ẓāhir*	*Al-Khafī*
	Al-Naṣṣ	*Al-Mushkil*
	Al-Mufassar	*Al-Mujmal*
	Al-Muḥkam	*Al-Mutashābih*

b) Metode Istinbāṭ dari segi maqāṣid al-sharī'ah (kausasi)

Metode ini merupakan metode yang penting dan menarik untuk disoroti. Karena sejatinya, metode ini merupakan upaya konstruksi hukum terhadap kasus-kasus yang tidak ada teks hu-

---

[81] Wahbah al-Zuḥaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, 283.

[82] Satria Effendi M. Zein, *Ushul Fiqh*, 231.

[83] Abu Yasid, *Metodologi Penafsiran Teks*; *Memahami Ilmu Ushul Fiqh sebagai Epistemologi Hukum,* 48-49.

kumnya. Terlebih lagi metode ini juga banyak digaungkan oleh sarjana-sarjana kontemporer terutama yang gencar menyerukan usaha pembaruan dalam bidang hukum Islam. Metode ini berupaya menyelidiki pondasi yang menjadi dasar tegaknya hukum Islam. Dalam konteks demikian, maka metode kausasi terbagi menjadi dua model, yaitu pertama, pendasaran hukum pada kausa legis (*'illah*) dan kedua, metode yang didasarkan pada *maqāṣid al-sharī'ah.*[84]

Model pertama sejatinya mengacu pada kaidah *al-hukm yadūr ma'a al-'illah wujūdan wa 'adaman* yang merupakan representasi dari metode analogi (*qiyās).* Metode ini disebut juga dengan metode *ta'līlī.* Salah satu tokoh kontemporer yang *intens* menyoroti hal ini adalah Ḥasan al-Turābi. Ia memandang bahwa konsep *qiyās* konvensional sebagaimana yang dikemukakan oleh ulama klasik yang pada dasarnya memiliki syarat dan aturan ketat, sudah tidak relevan lagi digunakan dalam konteks saat ini. Al-Turābi juga berpendapat bahwa teori *qiyās* konvensional ini disusun secara sempit dan dibatasi oleh logika formal yang mengurangi kemampuannya untuk menghadapi dinamika perubahan masyarakat. *Qiyās* konvensional hanya bisa mengakomodasi kemaslahatan dan kepentingan masyarakat Muslim abad pertengahan saja sehingga sudah tidak relevan lagi karena menghasilkan konklusi dan penalaran hukum yang sempit. Dalam rangka ini, al-Turābi memperkenalkan dua teori yang kemudian dikenal dengan *al-qiyās al-ijmāli al-wāsi'* (*qiyās* yang menyeluruh dan ekspansif) dan *istiṣḥāb al-wāsi'* (*istiṣḥāb* yang ekspansif). *Al-qiyās al-ijmāli al-wāsi'* kemudian dikenal juga dengan nama *qiyās al-maṣlaḥah al-mursalah.*[85] Meski demikian, pendapatnya ini juga mendapat komentar dan kritikan dari sarjana-sarjana lainnya.

---

[84] Munawir Haris, "Metodologi Penemuan Hukum Islam" dalam *Ulumuna Jurnal Studi Keislaman,* 13.

[85] Penjelasan lebih lanjut bisa ditelaah pada karya-karyanya seperti: Ḥasan al-Turābi, *Tajdīd Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, (Khartoum: Maktabah Dār al-Fikr, 1400 H/1980 M), cet.I; Ḥasan al-Turābi, *Qaḍāya al-*

Model kedua yaitu metode yang didasarkan pada *maqāṣid al-sharī'ah.* Maqāṣid al-sharī'ah menemukan momentumnya sebagai sebuah tema utuh yang mandiri dengan kemunculan al-Shāṭibi dengan *Magnum Opus*-nya al-Muwāfaqāt. Konsep *maqāṣid* yang telah dirumuskan oleh al-Shāṭibī kemudian dikembangkan lebih lanjut oleh beberapa tokoh kontemporer semisal Ṭāhir b. 'Āshūr dan 'Allāl al-Fāsī. Secara tidak langsung, usaha Ṭāhir b. 'Āshūr seakan membangkitkan kembali kajian *maqāṣid al-sharī'ah* yang telah mulai terlupakan bahkan disebut-sebut lebih sukses dari al-Shāṭibī. Di tangan Ṭāhir b. 'Āshūr, *maqāṣid al-sharī'ah* sukses menjadi sebuah bagian ilmu baru yang independen dan terpisah dari Ushul Fikih. Karyanya yang terkenal berjudul *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*. Kajian yang ditawarkan oleh Ṭāhir b. 'Āshūr juga memberi warna baru. Jika selama ini dikenal ada lima poin *maqāṣid al-sharī'ah*, maka Ṭāhir b. 'Āshūr menambahnya menjadi delapan poin. Ketiga poin tambahan tersebut yaitu *al-musāwah, al-samāḥah,* dan *al-ḥurriyyah.*[86]

Beberapa sarjana kontemporer bahkan menambahkan kategori baru dalam *maqāṣid al-sharī'ah.* Selanjutnya *maqāṣid al-sharī'ah* terbagi menjadi tiga tingkatan yaitu *'āmmah, khāṣṣah* dan *juz'iyyah*.[87] *Maqāṣid 'āmmah* adalah makna yang ada dalam seluruh atau sebagian besar *tashrī',* seperti toleransi (*al-tasāmuh*), kemudahan (*al-taysīr*), keadilan (*al-'adl)* dan kebebasan (*al-hurriyyah).* Termasuk diantara *maqāṣid al-sharī'ah al-'āmmah* adalah segala persoalan pokok yang menjadi tujuan syariat untuk kebai-

---

Tajdīd Naḥwa Manhaj Uṣūli, (Beirut: Dār al-Hādi, 1421 H/2000 M), cet. I,; Ḥasan al-Turābi, *Tajdīd al-Fikr al-Islāmī*, (Khartoum: Dār al-Qarafi li al-Nashr wa al-Tawzi', 1413 H/1993 M).

[86] Ṭāhir b. 'Āshūr, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah* (Jordan: Dār al-Nafā'is, 2000), 249-407.

[87] Jasser Audah, *Fiqh al-Maqāṣid Inātah al-Aḥkām al-Shar'iyyah bi Maqāṣidihā,* (Virginia: al-Ma'had al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmī, 2006), 15-17. Lihat juga: Jasser Auda, *Maqāṣid al-Sharī'ah as Philosophy of Law: A system Approach* (London: The International Institute of Islamic Thought, 2007), 5.

kan manusia di dunia dan akhirat yang dikenal dengan *al-ḍarūriy-yāt al-khams,* yakni menjaga agama, jiwa, akal, keturunan dan harta.

Sedangkan *al-maqāṣid al-khāṣṣah* esensinya merupakan makna dan kemaslahatan yang ada dalam sebuah hukum syariat yang bersifat khusus. Sedangkan yang dimaksud dengan *al-maqā-ṣid al-juz'iyyah* adalah hikmah dan rahasia yang terkandung dalam sebuah hukum yang sifatnya parsial seperti adanya keringanan untuk tidak berpuasa bagi yang berat melakukannya untuk tujuan menghilangkan kesulitan (*raf'u al-mashaqqah wa al-haraj*), atau untuk menumbuhkan sikap saling berbagi antar umat Islam dalam hal larangan menyimpan daging kurban.[88]

c) Metode Istinbāṭ dari segi penyelesaian beberapa dalil yang bertentangan (penyelarasan)

Metode ketiga ini merupakan metode yang berupaya menyelaraskan berbagai dalil hukum yang mungkin secara lahir bertentangan satu sama lain. Untuk itu, dalam metode penyelarasan kemudian dikembangkan teori *naskh* (pembatalan hukum)*, ta'āruḍ* dan *tarjīh.*

Al-naskh sendiri memiliki pengertian yang bermacam-macam. Salah satunya sebagaimana diungkapkan oleh Wahbah al-Zuḥaylī bahwa *al-naskh* adalah mengangkat atau menghapus hukum syar'i dengan hukum lain yang datang belakangan.[89] Salah satu contohnya adalah dihapusnya hukum nikah mut'ah. Pada awalnya, syariat membiarkan praktek tersebut, namun kemudian hal tersebut dihapus bersamaan dengan diterapkannya aturan dalam pernikahan yang sejatinya mengembalikan hak-hak perem-

[88] Jasser Auda, *Maqāṣid al-Sharī'ah as Philosophy of Law: A system Approach,* 5. Bandingkan: Jasser Audah, *Maqāṣid al-Sharī'ah A Beginners Guide,* (London: The International Institute of Islamic Thought, 2008), 22-55.

[89] Wahbah al-Zuḥaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, 934.

puan secara penuh sebagaimana disebutkan dalam surat al-Baqarah ayat 228 [90].[91]

Sedangkan *ta'āruḍ* berarti pertentangan antara dua hal. Secara istilah, bahwa salah satu dari dua dalil menghendaki hukum yang berbeda dengan hukum yang diinginkan oleh dalil yang lain.[92] Jika terjadi *ta'āruḍ* di antara dua dalil, maka seorang mujtahid perlu mencari jalan keluarnya. Dalam hal ini, terdapat perbedaan pendapat antara kalangan al-Shāfi'iyyah dengan al-Hanafiyyah.

Kalangan al-Shāfi'iyyah, sebagaimana dituturkan oleh al-Zuḥaylī memberikan langkah-langkah jika terjadi pertentangan antara dua dalil,[93] yaitu:

1. Dengan mengkompromikan antara dua dalil itu selama masih ada peluang, karena mengamalkan keduanya lebih baik daripada cuma memfungsikan salah satunya saja.
2. Jika tidak bisa ditempuh dengan cara kompromi, maka perlu dilakukan *tarjīh.*
3. Apabila tidak ada peluang untuk melakukan *tarjīh*, maka yang dilakukan selanjutnya adalah meneliti mana dalil yang lebih dulu datang. Apabila telah diketahui, maka

---

[90] Bunyi ayatnya yaitu:

وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ فِيٓ أَرْحَامِهِنَّ إِن كُنَّ يُؤْمِنَّ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَٰلِكَ إِنْ أَرَادُوٓاْ إِصْلَٰحًا **وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِي عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ** وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ٢٢

"Wanita-wanita yang ditalak handaklah menahan diri (menunggu) tiga kali quru'. Tidak boleh mereka menyembunyikan apa yang diciptakan Allah dalam rahimnya, jika mereka beriman kepada Allah dan hari akhirat. Dan suami-suaminya berhak merujukinya dalam masa menanti itu, jika mereka (para suami) menghendaki ishlah. **Dan para wanita mempunyai hak yang seimbang dengan kewajibannya menurut cara yang ma'ruf.** Akan tetapi para suami, mempunyai satu tingkatan kelebihan daripada isterinya. Dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana."

[91] Wahbah al-Zuḥaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, 938.

[92] Wahbah al-Zuḥaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, 1173.

[93] Wahbah al-Zuḥaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, 1182-1184.

dalil yg terdahulu dianggap telah batal oleh dalil yang datang kemudian.

4. Jika masih tidak bisa mengetahui mana yang lebih dahulu, maka langkah selanjutnya adalah dengan tidak memakai kedua dalil tersebut. Dalam kondisi seperti ini, maka seorang mujtahid harus merujuk pada dalil yang lebih rendah bobotnya.

Sedangkan dari kalangan al-Hanafiyyah memberikan cara[94] sebagai berikut:

1. Meneliti mana dalil yang lebih dulu datang. Apabila telah diketahui, maka dalil yg terdahulu dianggap telah batal oleh dalil yang belakangan.
2. Jika hal tersebut tidak bisa, maka langkah selanjutnya adalah melakukan *tarjīh*.
3. Apabila *tarjīh* tidak berhasil karena dalilnya sama-sama kuat, maka usaha selanjutnya adalah dengan cara mengompromikan keduanya.
4. Jika tidak ada peluang untuk kompromi, maka langkah selanjutnya adalah dengan tidak memakai kedua dalil tersebut. Dalam kondisi seperti ini, maka seorang mujtahid harus merujuk pada dalil yang lebih rendah bobotnya.

Selain *ta'āruḍ,* problem dua dalil yang bertentangan juga menjadi perbincangan dalam konsep *tarjīh*. *Tarjīh* maknanya adalah menguatkan salah satu dari dua dalil yang *ẓannī* untuk dapat diamalkan. Dari sini dapat dipahami bahwa yang menjadi objek yang bertentangan adalah dua dalil yang *ẓannī*. Kalangan Hanafiyah justru berpendapat bahwa *tarjīh* dapat dilakukan antara dua dalil yang bertentangan yang sama salah satunya bisa jadi sama-sama *qaṭ'i* atau sama-sama *ẓannī.*[95] Satria Effendi seraya mengu-

[94] Wahbah al-Zuḥaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, 1176-1179.
[95] Satria Effendi M. Zein, *Ushul Fiqh*, 242.

tip Sayf al-Dīn al-Āmidi mengungkapkan cara-cara mentarjih,[96] sebagai berikut:

1. *Tarjīh* dari segi sanad, seperti melakukan telaah terhadap transmiter hadis.
2. *Tarjīh* dari segi matan
3. *Tarjīh* dari segi faktor dari luar yang mendukung salah satu diantara kedua dalil yang bertentangan

Jika di atas telah dipaparkan tiga metode konklusi hukum yang dipakai para ulama, agaknya disini perlu untuk diungkapkan pula beberapa metode bermazhab yang dapat menjadi penanda ataupun menunjukkan identitas seseorang dalam menjalankan mazhab fikihnya. Ahmad Zahro dalam karyanya Tradisi Intelektual NU menuturkan tiga metode konklusi hukum dalam mengaplikasikan pendekatan *mazhabi* yang dipakai oleh Lajnah Bahtsul Masa'il NU. Namun menurut penulis, hal tersebut sejatinya tidak dikhususkan pada cara pandang suatu ormas saja, akan tetapi layak pula dijadikan patokan dalam menganalisa cara bermazhab. Lebih jauh, metode tersebut juga telah diterapkan secara langsung oleh para ulama-ulama terdahulu dalam melakukan konklusi hukum khususnya dan bermazhab pada umumnya. Adapun tiga metode bermazhab tersebut[97], yaitu:

1. Mazhab Tekstual (*Qawliy*), yaitu metode bermazhab yang dalam praktek konklusi hukumnya dengan mempelajari masalah yang dihadapi, kemudian mencari jawabannya pada kitab-kitab fikih dari empat mazhab atau lebih (tekstual-skriptural), dengan mengacu dan merujuk langsung pada bunyi teksnya. Dengan kata lain, mengikuti pendapat-pendapat yang sudah jadi dalam lingkup mazhab tertentu. Dalam pelaksanaannya, hal ini misalnya terlihat dari pemilihan pendapat yang dianggap lebih maslahat

[96] Satria Effendi M. Zein, *Ushul Fiqh*, 242.

[97] Ahmad Zahro, *Tradisi Intelektual NU: Lajnah Bahtsul Masa'il 1926-1999* (Yogyakarta: LKiS, 2004), 115-133.

atau relevan, ataupun juga memilih pendapat yang lebih kuat.

2. Mazhab Analogi (*Ilhāqiy*), yaitu metode yang digunakan dengan menyamakan hukum suatu kasus atau masalah yang belum dijawab (belum ada ketetapan hukumnya) dengan kasus atau masalah serupa yang telah dijawab para ulama di dalam kitab-kitab yang bersangkutan (telah ada ketetapan hukumnya) atau menyamakan dengan pendapat yang sudah jadi (*ilhāq al-masā'il bi naẓā'iriha*). Metode ini dipakai jika metode *qawliy* tidak berhasil diterapkan karena ketiadaan jawaban tekstual dari suatu kitab atau referensi yang muktabar. Metode ini juga sejatinya representasi dari metode *qiyās* dimana metode istinbaṭ hukumnya dilandaskan pada kausa legis (*'illah*), sebagaimana telah disinggung sebelumnya.
3. Mazhab Metodologis (*Manhajiy*), yaitu metode bermadzhab yang dalam penyelesaian masalahnya ditempuh dengan mengikuti jalan pikiran dan kaidah penetapan hukum yang disusun oleh imam mazhab. Artinya dalam proses pengambilan hukum sebuah permasalahan, digunakan metode yang dilakukan oleh para ulama ulama terdahulu. Metode ini juga dikenal dengan sebutan metode induksi (*istiqrā'*).[98]

C. Ijtihad dan Respon Dunia Kontemporer

Tertutupnya pintu ijtihad menjadi sorotan utama para pemikir-pemikir Muslim kontemporer sehingga memacu semangat mereka untuk melakukan pembaharuan. Kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi berimplikasi pada pergeseran cara pandang dan pola alur berpikir yang membawa konsekuensi dan membentuk

[98] Mashudi, "Metode Istiqra" Dalam Penetapan Hukum Islam," *Isti'dal: Jurnal Studi Hukum Islam,* vol. 1, no.1 (Januari-Juni, 2014), 11-20, diakses pada 18 September 2017. https://ejournal.unisnu.ac.id/JSHI/article/view/311

norma dalam masyarakat. Kemajuan tersebut tidak semestinya secara konfrontatif dihadapkan dengan *naṣṣ*, namun perlu untuk dicari solusinya secara ijtihadi. Lantas bagaimana bisa melakukan hal itu jika pintu ijtihad tertutup.

Problematika ini kemudian direspon oleh para sarjana muslim dengan menyerukan kembali semangat revivalisasi ijtihad. Meski demikian, Wael B. Hallaq memandang bahwa pada hakikatnya secara akademik tradisi ijtihad di kalangan fukaha tidak mati.[99] Menurutnya, ijtihad tidak tertutup sebagaimana yang disimpulkan oleh Joseph Schacht, namun masih bekerja dalam perkembangan diskursus hukum Islam. Pendapat Hallaq ini mendapat respon negative dari Sherman Jackson dan Michel Hoebink.[100] Keduanya membuktikan bahwa memang hampir tidak ada perkembangan baru lagi setelah dibakukannya hukum Islam oleh empat mazhab yang kemudian membuka lebar pintu taklid. Pada akhirnya, Hallaq pun secara halus mengakui bahwa hukum Islam secara dominan memang telah kehilangan ruh ijtihad ini, meskipun disana-sini masih ada yang berijtihad.

Agar lebih memahami urgensi ijtihad dalam masa modern sekarang ini, perlu kiranya pemahaman akan ijtihad ditekankan kembali. Secara etimologi, kata ijtihad berasal dari bahasa Arab

---

[99] Wael B. Hallaq, "Was The Gate of Ijtihad Closed?" dalam *International Journal of Middle East Studies*, vol.16, no.1, (Mar., 1984), 3-41, diakses pada 8 Januari 2016, http://www.jstor.org/stable/162939 . Bandingkan: M. Arfan Mu'ammar, "Islam Progresif dan Ijtihad Progresif Membaca Gagasan Abdullah Saeed." dalam *Studi Islam Perpekstif Insider/Outsider,* ed. M. Arfan Mu'ammar dan Abdul Wahid Hasan, et al. (Yogyakarta: IRCisoD, 2012), 350.

[100] M. Arfan Mu'ammar, Islam Progresif dan Ijtihad Progresif Membaca Gagasan Abdullah Saeed." dalam *Studi Islam Perpekstif Insider/Outsider,* 351. Lihat juga: Sherman A. Jackson, *Islamic Law and The State: The Constitutional Jurisprudence of Shihāb al-Dīn al-Qarāfī,* (Leiden: E.J. Brill, 1996), 96.; dan Michel Hoebink, *Two Half of The Same Truth: Schacht, Hallaq, and The Gate of Ijtihad,* (Amsterdam: Middle East Research Associates, 1994).

yang merupakan akar kata *al-jahdu wa al-juhdu.* Sebagai bentukan dari kata tersebut, kata ijtihad yang berpola *ifti'āl* ini memiliki arti yang tidak jauh berbeda yaitu berupaya. Dalam disiplin ilmu morfologi (ilmu perubahan kata), penambahan huruf *hamzah* dan *tā'* pada kata ijtihad menunjukkan arti 'sangat' (*mubālaghah*) yaitu berusaha maksimal guna meraih hasil tertentu. Ibn Manẓūr dalam *Lisan al-'Arab*-nya mengartikannya sebagai *al-wus'u wa al-ṭāqah wa al-mashaqqah*, yaitu daya usaha, kekuatan dan kesulitan.[101] Wahbah al-Zuḥaylī mengartikannya sebagai pengerahan segala daya upaya untuk mencapai sesuatu.[102] Terma ini dipakai hanya untuk sesuatu yang sulit. 'Abd al-Ra'ūf b. al-Munāwi dalam *al-Tawqīf 'alā Muhimmāt al-Ta'ārīf* menjelaskan bahwa secara bahasa, ijtihad berarti *al-mashaqqah* (beban) dan *al-ṭāqah* (kemampuan). Artinya, berusaha sekuat tenaga (mengingat beban yang begitu berat) dan mengerahkan segala kemampuan guna meraih maksud tertentu (*akhdhu al-nafs bi badhl al-ṭāqah wa taḥammul al-mashaqqah fī ṭalab al-maqṣūd*). Singkatnya dipahami sebagai upaya sungguh-sungguh untuk membuahkan hasil.[103]

Sedangkan secara terminologi, terdapat beragam definisi yang disuguhkan oleh para ulama tentang ijtihad. Secara substansial, definisi yang dirumuskan tidak memiliki perbedaan yang signifikan kecuali menyangkut aspek redaksional semata. al-Zuḥaylī memandang definisi yang diberikan oleh al-Qāḍī al-Bayḍawī paling cocok, yaitu:

استفراغ الجهد فى درك الأحكام الشرعية[104]

"Mengerahkan segala kemampuan dan daya upaya dalam rangka memperoleh hukum-hukum syar'i."

---

[101] Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, 708.

[102] Wahbah al-Zuḥayli, *Uṣūl al-Fiqh al-Islamī* , 1037.

[103] 'Abd al-Ra'ūf b. al-Munāwi, *al-Tawqīf 'alā Muhimmāt al-Ta'ārīf* (Kairo: 'Ālam al-Kutub, 1990), 38.

[104] Wahbah al-Zuḥayli, *Uṣūl al-Fiqh al-Islami,* 1037.

Ibn Ḥājib, sebagaimana dikutip oleh Muḥammad Fawzī Fayḍ Allāh menyebutkan bahwa ijtihad adalah upaya ahli fikih guna merumuskan hukum yang bersifat hipotetik (*istifrāgh al-faqīh al-wus'a li-taḥṣīl dzann bi ḥukm al-sharī'ah*). Karena sifatnya yang hipotetik inilah, maka produk hukum yang dihasilkannya tidaklah absolut sehingga membuka ruang bagi perubahan dan pembenahan.[105] Senada dengan Ibn Ḥājib, al-Āmidī dalam kitabnya, *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām* menjelaskan bahwa ijtihad adalah upaya serius merumuskan produk hukum hipotetik dengan segala upayanya. Jadi menurut al-Āmidī, ukuran keseriusan itu dilihat dari segi ketidakmungkinan untuk merevisi (*al-'ajz 'an al-mazīd fīh*) produk hukum itu.[106]

Melengkapi definisi di atas, Abū Zahrah mengungkapkan bahwa ijtihad adalah upaya serius yang dilakukan oleh ahli fikih, baik dalam kerangka merumuskan hukum atau mengejawantahkannya dengan alasan-alasan yang terperinci. Dalam konteks pengertian ini, ijtihad bertujuan merumuskan hukum dan menjabarkannya serta mengaplikasikannya.[107]

Berdasarkan definisi tersebut, dapat dipahami bahwa ijtihad merupakan suatu kegiatan yang membutuhkan keseriusan dan banyak energi. Hal itu mencakup segala pencurahan daya intelektual, bahkan juga spiritual dalam menghadapi suatu permasalahan yang sukar. Dengan demikian, hanya orang-orang yang memiliki kriteria tertentu saja yang dapat melakukannya.

Yūsuf al-Qaraḍāwī berpendapat bahwa meskipun ijtihad memiliki syarat-syarat tertentu yang banyak dan ketat sehingga kemungkinan menjadi seorang mujtahid sangat kecil, hal tersebut

---

[105] Moh. Guntur Romli & A. Fawaid Sjadzili, *Dari Jihad Menuju Ijtihad* (Ciputat: LSIP,2004), 84-84. Bandingkan, Muḥammad Fawzī Fayḍ Allah, *Al-Ijtihād fī al-Sharī'ah al-Islāmiyyah* (Kuwait: Maktabah Dār al-Turāth, 1984), 12.

[106] 'Alī b. Muḥammad al-Āmidī, *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām* (Riyadh: Dār al-Ṣamī'ī, 2003), vol.4, 197.

[107] Muḥammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 379.

tetap tidak menutup kemungkinan berijtihad. Bahwa pintu tersebut terbuka lebar. Al-Qaraḍāwī memandang bahwa realitas yang ada saat ini sangatlah berbeda dengan era para ulama mujtahidin terdahulu dimana pada masa tersebut ketika ingin menggali sebuah hukum, mereka harus bersusah payah mengerahkan segala kemampuan yang ada untuk mencari rujukan, menganalisa dan lain sebagainya. Namun, kemajuan ilmu pengetahun dan teknologi dewasa ini telah sangat membantu sehingga kesulitan yang dialami para ulama terdahulu, tidak lagi dirasakan oleh orang-orang pada saat ini. Seiring dengan itu, muncul pula berbagai permasalahan kompleks yang tidak ada pada masa sebelumnya yang menuntut untuk berijtihad. Karena itu, pintu untuk berijtihad terbuka lebar dengan memanfaatkan segala fasilitas yang ada saat ini.[108]

Berkenaan dengan ruang lingkup ijtihad, para ulama usul sepakat berpendapat bahwa ruang lingkup ijtihad hanya pada ayat-ayat yang bersifat *ẓanniyyah*, karena sebagian dari materi-materi hukum yang ada dalam Al-Qur'an dan Hadis sudah berbentuk diktum yang otentik atau sudah diberi interpretasi otentik dari Hadis. Selain itu, ada pula sebagian diantaranya yang telah menjadi kesepakatan umum berdasarkan ijma' dan mengikat semua pihak. Demikian juga dalam bidang hukum-hukum yang telah ada nasnya (*qaṭ'iy al-thubūt* maupun *dalālah*-nya baik dari Al-Qur'an dan Hadis), tidak dapat diijtihadi lagi.[109] Al-Ghazālī menegaskan bahwa ijtihad hanya boleh dilakukan terhadap hukum syara yang tidak ada dalil qat'i-nya, dimana yang dimaksud hukum syarak

---

[108] Yūsuf al-Qaraḍāwī, *al-Ijtihād fī al-Sharī'ah al-Islāmiyyah,* (Kuwait: Dār al-Qalam, 1996),110-113.

[109] Ali Rifuan, "Konsep Qath'iy-Dhanniy dan Sikap Keberagaman Masyarakat" dalam *Filsafat Hukum Islam*, ed. Jaenal Aripin dan Anas Shafwan Khalid, (Jakarta: Lembaga Penelitian UIN Syarif Hidayatullah, 2008), 35. Lihat juga: Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddiqi, *Pengantar Ilmu Fikih,* (Jakarta: Bulan Bintang, 1993), cet. 8, 194-195.

disini menurut al-Ghazālī adalah mengecualikan hukum akal dan ilmu kalam.[110]

Di sisi lain, ‘Alī Ḥasab Allāh berpendapat, bahwa ijtihad mempunyai ruang lingkup yang luas, masalah-masalah yang tidak diatur secara tegas dalam al-Qur’an dan sunah dapat dilakukan ijtihad. Oleh karena itu, menurutnya ijtihad adalah sumber ketiga dalam pengembangan hukum Islam. Ia juga menjelaskan keluasan ruang lingkup ijtihad itu mencakup *ẓann al-thubūt* yang perlu diijtihadi sanadnya dan *ẓann al-dalālah* yang perlu dilakukan ijtihad mengenai penafsiran dan takwilnya. Dengan demikian, menurutnya ijtihad mempunyai ruang lingkup luas, yaitu seluas persoalan yang belum dijelaskan dalam nas dan belum disepakati ulama.[111]

Ijtihad sendiri terbagi menjadi beberapa bentuk, antara lain[112]:

a. *Ijtihād Muṭlaq Mustaqil*, yaitu ijtihad yang dilakukan dengan menciptakan norma-norma hukum dan kaidah *istinbāṭ* yang menjadi metode bagi setiap orang yang mau berijtihad.
b. *Ijtihād Muṭlaq Muntasib,* yaitu ijtihad yang dilakukan dengan metode *istinbāṭ* berdasarkan yang telah dibuat oleh *mujtahid muṭlaq mustaqil.*
c. *Ijtihād tarjīḥ,* yaitu ijtihad yang bersandar pada salah satu mazhab-mazhab besar klasik.

Apabila dilihat dari segi pelakunya, ijtihad terbagi menjadi dua macam, yaitu:

---

[110] Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ghazālī, *Al-Mustaṣfā Min ‘Ilm al-Uṣūl* (Madinah: Sharikah al-Madīnah al-Munawwarah li al-Ṭibā‘ah, 1413 H), vol. 4, 18.

[111] ‘Alī Ḥasab Allāh, *Uṣūl al-Tashrī‘ al-Islāmī* (Kairo: Dār al-Ma‘ārif, 1976), 87.

[112] Huzaemah Tahido Yanggo, *Pengantar Perbandingan Madzhab*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), cet. 1, 6.

a. *Ijtihād farḍi*, yaitu ijtihad yang dilakukan oleh seorang mujtahid (individual) dalam suatu persoalan hukum.
b. *Ijtihād jamā'i*, yaitu ijtihad yang dilakukan oleh sekelompok mujtahid (kolektif) dengan mengadakan analisa dalam mengambil dan menetapkan suatu hukum.

Dalam konteks kekinian, Yusūf al-Qaraḍāwī juga merumuskan bentuk-bentuk ijtihad lain yang diperlukan sebagai usaha untuk merespon perkembangan zaman dan kompleksitas permasalahan - permasalahan yang dihadapi. Dalam hal ini, al-Qarḍawi merumuskan tiga bentuk ijtihad, yaitu[113]:

1. *Ijtihād Intiqā'i* atau ijtihad komparatif selektif, yaitu memilih dan mentarjih salah satu pendapat ulama yang ditemukan dalam kitab-kitab klasik. Dalam kategori ini, dilakukan proses menilai ulang suatu pendapat dan menetapkan yang terbaik berdasarkan beberapa tolok ukur tertentu. Secara teknis, ijtihad ini dapat dilaksanakan secara kolektif oleh para ulama yang berkompeten dengan tanpa adanya pengaruh politik dan tekanan dari manapun. Mereka harus independen, dan masyarakat boleh mengikuti dan mengamalkannya dari hasil-hasil pemikiran ijtihad mereka. Al-Qaraḍawi menyebutkan bahwa standardisasi alat pengukur tarjih ini paling tidak: pertama, pendapat itu lebih cocok dengan orang zaman sekarang. Kedua, pendapat itu lebih banyak mencerminkan *raḥmah* kepada manusia. Ketiga, pendapat itu lebih dekat dengan kemudahan yang diberikan oleh syarak. Keempat, pendapat itu lebih utama dalam merealisir maksud-maksud syarak, maslahat manusia, dan usaha untuk menghindari kerusakan dari manusia.
2. *Ijtihād inshā'i* atau ijtihad konstruktif inovatif, yaitu menetapkan hukum atas sebuah permasalahan baru yang belum pernah ada pada masa ulama-ulama klasik; ataupun

[113] Yūsuf al-Qaraḍāwī, *al-Ijtihād fī al-Sharī'a,* 115-133.

terhadap masalah lama, namun mujtahid modern memiliki argument baru yang berbeda dan belum pernah dikemukakan oleh ulama-ulama terdahulu. Pada klasifikasi ini pemahaman komprehensip terhadap masalah baru yang akan ditetapkan hukumnya mutlak diperlukan. Jika tidak, maka seorang mujtahid munshi' akan kesulitan menentukan hukumnya dengan baik dan benar. Berkaitan dengan ini juga, ijtihad kolektif sangat diperlukan mengingat ketatnya disiplin ilmu dan keterbatasan pengetahuan seseorang di era modern saat ini.

3. Gabungan *Ijtihād Intiqā'i* dan *Ijtihād inshā'i.* Pada jenis ini, ijtihad dilakukan dengan memilah dan memilih hasil ijtihad ulama-ulama klasik yang dipandang masih relevan dengan realita saat ini, lalu ditambah dengan unsur-unsur ijtihad baru yang muncul sebagai respon terhadap perkembangan zaman.

Pendapat yang agak sedikit berbeda dilontarkan oleh Abdullah Saeed dalam memandang ijtihad. Saeed mengidentifikasi setidaknya ada tiga model ijtihad yang sangat berpengaruh pada masanya masing-masing dalam sejarah hukum Islam. Pertama, model *text-based ijtihad* . Metode ijtihad ini lazim dipakai oleh ulama-ulama terdahulu dan masih memiliki pengaruh di kalangan tradisionalis. Dalam kriteria ini, teks memiliki otoritas penuh dibanding konteks. Kedua, model *eclectic ijtihad,* yaitu upaya memilih nas atau pendapat ulama sebelumnya yang paling mendukung pendapat dan posisi yang diyakininya. Model ini ternyata mengarah pada justifikasi bukan pencarian kebenaran. Sedangkan model yang ketiga, *context-based ijtihad* merupakan sebuah fenomena baru yang mencoba memahami masalah-masalah hukum dalam konteks kesejarahan dan kemodernan yang pendapat

akhirnya mengacu pada kemaslahatan umum sebagai *maqāṣid al-sharī'ah*.[114]

Ijtihad model ketiga ini dilakukan oleh *progressive ijtihaditst*.[115] Pada metode klasik, upaya memecahkan permasalahan hukum dengan menyandarkannya pada teks Al-Qur'an lalu memahaminya dan menghubungkannya dengan permasalahan tersebut atau paling jauh kemudian menghubungkannya dengan konteks sosio-historisnya. Sementara *progressive ijtihaditst* mencoba lebih jauh dengan menghubungkannya dengan konteks kekinian, sehingga selalu *up to date* dan mudah diterapkan. Hal inilah yang dilakukan oleh para sarjana kontemporer semisal Thariq Ramadan, Bassam Tibi, Farid Esack, Aminah Wadud, dan lain sebagainya.

Berdasarkan pemaparan di atas, dapat dikonklusikan bahwa dinamika hukum Islam dan perubahan masyarakat adalah laksana dua sisi mata uang pada satu koin yang sama. Jika perubahan sosial tidak diikuti oleh dinamika hukum, akibatnya pada saat tertentu, hukum tidak lagi memenuhi kebutuhan masyarakat. Kondisi demikian mengakibatkan *social lag* (kesenjangan sosial) yaitu ketidakseimbangan dalam perkembangan lembaga-lembaga sosial yang mengakibatkan terjadinya kepincangan dan kesenjangan dalam masyarakat. Oleh karena itu ijtihad dalam bidang

---

[114] Abdullah Saeed, Islamic Thought an Introduction, (London and New York: Routledge, 2006), 55.

[115] Abdullah Saeed memaknainya sebagai metode berfikir yang mengaktifkan kembali dimensi progresif Islam yang dalam kurun waktu cukup lama mati suri tertindas oleh dominasi teks. Kalangan yang menganut metode ini, dituntut untuk melompat jauh melampaui apologia yang sering dikumandangkan oleh kaum tradisionalis maupun modernist dan juga melampaui batasan-batasan yang dicanangkan oleh kaum neo-modernis. Sederhananya, para pemikir aliran ini merupakan para pemikir modern atas nama agama yang berupaya menafsir ulang ajaran agama agar bisa menjawab kebutuhan masyarakat modern. Inilah yang ia sebut sebagai representasi dari muslim progresif. Lihat: M. Arfan Mu'ammar, "Islam Progresif dan Ijtihad Progresif," 352-360.

hukum Islam dalam mengantisipasi dinamika masyarakat dan perubahan sosial merupakan suatu hal yang mesti dilakukan.

BAB III
SKETSA KEHIDUPAN SHAYKH MUḤAMMAD ARSHAD AL-BANJARI & KEADAAN SOSIO-KULTUR MASYARAKAT BANJAR ABAD 17-18 M

Pembahasan dalam bab III ini akan mengupas secara ringkas dan padat sketsa kehidupan Shaykh Muḥammad Arshad al-Banjari dan realita sosial-kultur yang melingkupi pada masa tersebut baik berupa latar belakang sosiopolitik keagamaan kerajaan Banjar dan sosiokultural masyarakatnya. Pembahasan ini meliputi latar belakang sejarah Kesultanan Banjar, kelahiran dan latar belakang pendidikan Shaykh Muḥammad Arshad al-Banjari, serta aktifitas dan karya-karya tulisnya.

A. Latar Belakang Sejarah Kesultanan Banjar

Pembahasan mengenai perkembangan sosiopolitik dan sosiokultural masyarakat Banjar pada abad ke 17 dan 18 kiranya penting untuk dibahas. Hal ini tentu beralasan mengingat realita tersebut merupakan faktor utama yang memengaruhi perkembangan intelektual Shaykh Muḥammad Arshad al-Banjari (selanjutnya disebut al-Banjari saja). Sebagaimana diketahui, periode kehidupan al-Banjari erat kaitannya dengan perkembangan Kesultanan Banjar pada masa itu. Oleh karena itu, pembahasan ini akan dimulai dengan menelisik lebih jauh mengenai sejarah perkembangan Kesultanan Banjar.

Sumber sejarah Kesultanan Banjar pada masa sebelum kelahiran al-Banjari kiranya agak terbatas untuk ditelusuri. Bukti yang ada seperti Candi Agung di Amuntai dan Candi Laras di Nagara, tidak cukup kuat memberikan informasi karena tidak ada-

nya penunjuk tahun pembangunan kedua candi tersebut.[1] Realita demikian berimplikasi pada perkembangan dongeng-dongeng rakyat dalam bentuk hikayat dan kisah seperti Hikayat Banjar yang ditulis oleh JJ. Ras.

Berdasarkan Hikayat Banjar, kesultanan Banjar didahului oleh dua kerajaan yang bercorak Hindu-Budha.Kerajaan yang pertama dikenal dengan kerajaan Negara Dipa yang beribukota di Tanjung Pura.[2] Disusul dengan kerajaan Negara Daha sesudahnya yang beribukota di Negara dan bandar perdagangannya di Marabahan.[3] Kerajaan Negara Dipa sendiri didirikan oleh Empu Jatmika, putra dari Mangkubumi yang berasal dari Keling yang selanjutnya menjadi raja di kerajaan tersebut. Sebelum meninggal, Empu Jatmika berpesan kepada kedua anaknya Empu Mandastana dan Lambung Mangkurat agar mencari penggantinya dengan bertapa (*balampah*) di bukit dan air. Pesan ini kemudian dijalankan oleh Lambung Mangkurat yang kemudian diperkuat dengan mimpi dari ayahnya, Empu Jatmika yang menyuruhnya untuk bertapa di atas rakit. Ketika bertapa, tiba-tiba dari pusaran air dimana rakit yang didudukinya mengeluarkan buih dan bersinar. Lalu muncul-lah seorang puteri yang kemudian dikenal dengan sebutan Puteri Junjung Buih, yang berarti puteri yang dimuliakan dan dihormati.[4] Puteri Junjung Buih kemudian menikah dengan Pangeran Suryanata yang berasal dari Majapahit dan akhirnya melahirkan Raden Suryaganggawangsa. Kelak ia menggantikan ayahnya, menjadi raja di Negara Dipa.

---

[1]Khairil Anwar, "Pemikiran Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari," *Disertasi* Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2007, 31.

[2]Ita Syamtasiah Ahyat, "Kesultanan Banjarmasin pada abad XIX: Ekspansi Pemerintah Hindia Belanda di Kalimantan," *Disertasi* Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2009, 2.

[3]Johannes Jacobus Ras, *Hikayat Banjar* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka Kementrian Pendidikan Malaysia, 1990), 23.

[4] Johannes Jacobus Ras, *Hikayat Banjar* , 28.

Menurut Alfani Daud, dongeng tentang cara memperoleh raja juga cara memperoleh jodoh untuk raja yang disebutkan dalam Hikayat Banjar, nampaknya dianggap sebagai sesuatu yang benar terjadi, setidaknya oleh sebagian orang Banjar sendiri. Hal ini dimaksudkan untuk memberi sifat magis dan sakti bagi raja-raja dan sultan-sultan Banjar turun temurun. Penonjolan tokoh-tokoh cikal bakal raja juga dimaksudkan untuk memperlihatkan unsur-unsur yang tergabung dalam keturunan raja-raja Banjar, yaitu unsur pendiri kerajaan, unsur pribumi, unsur dewa matahari dan unsur Majapahit.[5]

Suryaganggawangsa kemudian digantikan oleh anaknya Putri Kalungsu yang kemudian menikah dengan Tjarang Lalean dan memiliki putra bernama Sekar Sungsang. Nama terakhir ini kemudian menjadi raja selanjutnya dengan gelar Maharaja Sari Kabarungan. Pada era Kabarungan inilah, pusat kerajaan yang semula di Tanjung Pura dipindahkan ke sebelah selatan dan menjadi sebuah kerajaan baru yang dikenal dengan kerajaan Negara Daha.[6]

Periode selanjutnya diwarnai berbagai konflik perebutan kekuasaan yang terjadi di Negara Daha. Konflik ini mulai muncul ketika Maharaja Sukarama, penerus dari Sari Kabarungan mangkat. Sukarama memiliki tiga orang anak yaitu Pangeran Mangkubumi, Pangeran Tumenggung dan Puteri Galuh. Sebelum wafat, Sukarama berwasiat bahwa yang berhak menggantikannya kelak adalah cucunya yang bernama Pangeran Samudera. Tanpa diduga, jabatan tersebut diperebutkan oleh kedua pamannya, sampai-sampai Pangeran Mangkubumi tewas terbunuh di tangan Pangeran Tumenggung. Karena keadaan yang kurang kondusif inilah, Patih

---

[5] Alfani Daud, *Islam dan Masyarakat Banjar; Deskripsi Analisa Kebudayaan Banjar* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1997), 27.

[6] Khairil Anwar, "Pemikiran Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari," 33. Bandingkan: Johannes Jacobus Ras, *Hikayat Banjar*, 38-44.

Arya Tranggana menyarankan Pangeran Samudera untuk pergi meninggalkan istana menuju Bandar Masih.[7]

Di tempat tersebut, Pangeran Samudera kemudian dinobatkan menjadi raja sekitar tahun 1525 M, setelah melalui musyawarah yang dilakukan antara Patih Masih, Patih Balit, Patih Muhur, Patih Balitung dan Patih Kuin. Keadaan ini tentu saja membuat gusar Pangeran Tumenggung yang saat itu bertahta di Negara Daha karena merupakan ancaman serius terhadap kerajaan Negara Daha. Hal ini dimanfaatkan dengan baik oleh Pangeran Samudera dan para patih untuk menyusun strategi dengan sebaik-baiknya sebelum melakukan penyerangan ke Negara Daha. Salah satu strategi itu adalah meminta bantuan kepada Kerajaan Demak yang ternyata direspon dengan positif dengan syarat Pangeran Samudera harus memeluk agama Islam. Berdasarkan pertimbangan yang matang, syarat tersebut diterima Pangeran Samudera. Maka mulailah ia bersama pasukannya melakukan penyerbuan ke Negara Daha. Pada akhirnya, Pangeran Tumenggung beserta kekuatannya takluk dan menyerahkan kekuasaannya kepada Pangeran Samudera. Dengan kemenangan ini, maka jatuhlah kerajaan Negara Daha dan berdirilah kerajaan Islam Banjar pada tahun 1526. Pangeran Samudera yang telah memeluk Islam kemudian mengubah namanya menjadi Sultan Suriansyah. [8]

Peristiwa ini menjadi titik awal berdirinya Kesultanan Banjar dengan pemimpinnya seorang sultan. Oleh Sultan Suriansyah, pusat pemerintahan kemudian dipindahkan ke Kuin dan ditempat tersebut dibangun sebuah keraton dan sebuah masjid. [9]

---

[7] Khairil Anwar, "Pemikiran Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari," 33.

[8] Johannes Jacobus Ras, *Hikayat Banjar*, 45-50.

[9] Khairil Anwar, "Pemikiran Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari," 35.

Kesultanan Banjar

Penobatan Sultan Suriansyah sebagai sultan menjadi titik tolak berdirinya Kesultanan Banjar yang bercorak Islam. Berdasarkan keterangan yang dihimpun oleh Abu Daudi, terdapat 13 orang sultan yang berkuasa di Kesultanan Banjar[10], yaitu:

1. Sultan Suriansyah (1526 – 1545 M)
2. Sultan Rahmatullah (1545-1570 M)
3. Sultan Hidayatullah (1570 – 1595 M)
4. Sultan Musta'in Billah (1595 – 1620 M)
5. Sultan 'Inayatullah (1620 – 1637 M)
6. Sultan Sa'idullah (1637 – 1642 M)
7. Sultan Tahlilullah (1660 – 1663 M)[11]
8. Sultan Tahmidullah I (1700 – 1734 M)
9. Sultan Tamjidullah (1734 – 1759 M)
10. Sultan Tahmidullah II (1761 – 1787 M)
11. Sultan Sulaiman al-Mu'tamidillah (1801 – 1825 M)
12. Sultan Adam al-Watsiq Billah (1825 – 1857 M)
13. Sultan Abdurrahman (1857 M)

Kesultanan Banjar mencapai masa kejayaan pada dekade pertama abad 17 dengan lada sebagai komoditas dagang. Secara praktis, barat daya, tenggara dan timur pulau Kalimantan membayar upeti pada kerajaan Banjarmasin. Sebelumnya Kesultanan Banjar membayar upeti kepada Kesultanan Demak, tetapi pada masa Kesultanan Pajang penerus Kesultanan Demak, Kesultanan Banjar tidak lagi mengirim upeti ke Jawa.[12]

---

[10] Abu Daudi, *Maulana Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari (Tuan Guru Besar)* (Martapura: Yayasan Pendidikan Islam Dalam Pagar, 2003), 7-35.

[11] Sejak mangkatnya Sultan Sa'idullah, tampuk kekuasaan dipegang oleh Adipati Halid (1642 -1660 M) yang menjabat sebagai mangkubumi, karena ketika itu Amirullah Bagus Kusuma (Sultan Tahlilullah) masih belum dewasa.

[12] Sahriansyah, *Sejarah Kesultanan dan Budaya Banjar* (Yogyakarta: Aswaja Pressindo, 2016), 4-5. Selain lada, komoditi lain yang

Pada masa Sultan Tahmidullah I (1700-1734 M), al-Banjari dilahirkan. Di masa selanjutnya yaitu periode pemerintahan Sultan Tamjidullah (1734 – 1759 M) al-Banjari diberangkatkan ke Mekkah untuk menuntut ilmu atas biaya dari kesultanan Banjar dan pada periode Sultan Tahmidullah II (1761- 1787 M), al-Banjari kembali ke Martapura pada tahun 1772 M untuk memulai aktifitas dakwah dan pendidikannya yang berpusat di Dalam Pagar, Martapura.[13]

Berdasarkan keterangan dari Khairil Anwar, periode sebelum kedatangan al-Banjari ke Martapura tidak ditemukan informasi yang cukup mengenai penyebaran Islam, baik dari Kesultanan Banjar maupun dari masyarakatnya. Namun ditemukan hanya sedikit informasi bahwa ternyata ada dua orang datu[14] yang berjasa dalam penyebaran Islam pada masa itu, meski tidak dikenal dalam sejarah Islam Banjar. Kedua datu itu adalah H. Abdul Rasyid yang dikenal dengan sebutan Datu Kandang Haji dan yang kedua adalah HM. Thahir yang bergelar Datu Sanggul atau Datu Muning. Karena keterbatasan informasi yang ada sehingga tidak dapat diketahui kapan keduanya berkiprah di masya-

---

didapat dari Banjarmasin pada masa itu seperti intan dan emas, kayu, sarang burung, kopi, padi, garam, dan candu. Berbagai macam komoditi yang ada tersebut kemudian di monopoli oleh VOC sehingga berdampak negatif terhadap hubungan Kesultanan Banjar dengan Belanda. Lihat: Alfani Daud, *Islam dan Masyarakat Banjar; Deskripsi Analisa Kebudayaan Banjar,* 30.

[13] Abu Daudi, *Maulana Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari (Tuan Guru Besar)*, 5-13.

[14] Istilah *datu* menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia merujuk pada raja dan ratu, orang yang pandai tentang pengobatan; dukun; orang keramat; orang yang telah meninggal. Konteks makna yang terakhir inilah yang dipakai masyarakat Banjar ketika menyematkan gelar datu kepada orang tua yang mempunyai kelebihan, baik karena keulamaanya, maupun karena kesaktian, keberanian, dan jasanya terhadap masyarakat. Lihat: Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2008) , 323.

rakat dan bagaimana hubungannya dengan kesultanan Banjar di masa itu.[15]

Senada dengan hal ini, Azyumardi Azra mengungkapkan bahwa berdirinya Kesultanan Banjar dengan Islam sebagai agama negara, tidak lantas menjadikan proses islamisasi berjalan lancar. Paling tidak sebelum masa al-Banjari, kaum muslim hanya merupakan kelompok minoritas yang terbatas pada orang-orang Melayu-Islam dan secara perlahan masuk ke kalangan suku Dayak. Meski telah ada usaha yang dilakukan oleh para da'i untuk melancarkan proses islamisasi, tetapi usaha yang dilakukan hanya sedikit dan belum terlalu serius sehingga belum mencapai hasil yang maksimal dan signifikan.[16]

Filosofi Hidup Orang Banjar

Dalam memaknai hidup, terdapat nilai yang sudah mengakar dalam masyarakat Banjar yaitu 'hidup untuk bekerja dan hidup untuk beramal ibadah'. Nilai yang tertanam ini kiranya telah menyebar dalam setiap tatanan masyarakat Banjar, baik dari kalangan orang tua maupun kalangan remaja. Namun belakangan, terdapat pergeseran nilai hidup untuk beramal ibadah jika dilihat per komunitas. Dalam komunitas kota besar, nilai ini yang bagi kalangan orang tua berada dalam kelas 'agak kuat' menjadi 'lemah' di kalangan remaja. Hal sebaliknya justru dapat ditemui dalam komunitas kota kecil. Sedangkan dalam komunitas pedesaan, nilai tersebut bergeser lebih tajam yaitu dari kelas 'kuat' di kalangan orang tua menjadi 'lemah' di kalangan remaja. Adapun nilai 'hidup untuk bekerja' menempati tatanan yang 'sangat kuat' tidak hanya di kalangan orang tua, namun juga di kalangan remaja, baik dalam komunitas kota besar, kota kecil maupun

---

[15] Khairil Anwar, "Pemikiran Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari," 36.

[16] Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII* (Bandung: Mizan, 1995), 251.

pedesaan. Hal ini mengindikasikan bahwa orang Banjar sangat identik dengan bekerja atau berusaha. Orang yang tidak bekerja sama saja orang yang kehilangan makna hidupnya. Akan tetapi, menurut Sahriansyah, hal ini tidak sepenuhnya terealisasi dalam kehidupan nyata. Pola hidup santai masih sering ditemui yang ujungnya hanya membuat orang berkhayal untuk sukses tanpa ada usaha sama sekali. [17]

Secara umum, watak orang Banjar dapat digambarkan dalam dua hal, yaitu pertama, memiliki sosok budaya demokratik-egaliter seperti budaya demokratik dalam kesamaan dan menanggalkan sifat hierarkis/paternalistik. Kedua, memiliki budaya dagang seperti sifat egaliter, mandiri dan dinamis.[18] Sedangkan unsur filsafat hidup orang banjar, sebagaimana dituturkan oleh Sahriansyah, baik yang bersifat positif dan negatif[19], antara lain:

1. ***Baiman***. Artinya, orang Banjar meyakini adanya Allah. Islam menjadi agama yang paling banyak dianut oleh masyarakat Banjar. Bahkan Kesultanan Banjar merupakan kerajaan yang bercorak Islam. Sehingga ajaran Islam sangat mengakar kuat di masyarakat Banjar.
2. ***Bauntung***. Arti harfiahnya adalah beruntung, artinya orang Banjar harus punya keterampilan hidup agar meraih keberuntungan dalam hidupnya. Orang Banjar selalu diajari *life skill* atau keterampilan agar bisa hidup mandiri, eksis dan survive.
3. ***Batuah***. Artinya berkah atau bermanfaat bagi kehidupan orang lain. Agar bermanfaat dan berguna bagi masyarakat, maka harus memiliki iman yang kuat, ilmu yang bermanfaat dan beramal baik. Hal ini juga merupakan manifestasi dari ajaran Islam yang luhur.
4. ***Cangkal***. Artinya ulet dan rajin dalam bekerja. Dalam menggapai cita-cita, unsur ini harus selalu dipegang teguh

[17] Sahriansyah, *Sejarah Kesultanan dan Budaya Banjar*, 42-43.
[18] Sahriansyah, *Sejarah Kesultanan dan Budaya Banjar*, 44.
[19] Sahriansyah, *Sejarah Kesultanan dan Budaya Banjar*, 45-51.

oleh orang Banjar. Karena sejatinya dalam hidup harus diisi dengan kerja keras, berdoa dan beribadah dengan sebaik-baiknya kepada Allah swt.

5. **Baik tingkah laku.** Dalam kehidupan dan pergaulan sehari-hari, unsur ini harus selalu dijalankan. Dengan budi pekerti luhur dalam tingkah laku, menjadikan pribadi seseorang disenangi orang lain dan mudah beradaptasi dengan lingkungan sekitar yang ditempatinya.
6. **Kompetitif individual.** Yaitu orang Banjar terkenal dengan sifat pekerja keras dalam menggapai cita-cita, tetapi bekerja secara sendiri-sendiri tidak secara kolektif. Hal ini juga kiranya berimplikasi pada ketidakmampuan orang Banjar dalam membangun poros kekuatan ekonomi atau politik di kancah Nasional. Sifat individual dan ego yang tinggi menyebabkan susah diatur. Oleh karena itu perlu untuk dibenahi.
7. **Materialis pragmatis.** Hal ini merupakan pengaruh dari globalisasi dengan trend hidup yang materialis pragmatis sehingga pola hidup orang Banjar menjadi sangat konsumtif. Gaya hidup yang demikian banyak menerpa kalangan anak muda.
8. **Sikap qanaah dan pasrah.** Semangat pekerja keras yang dipegang oleh orang Banjar, tidak lantas meninggalkan sikap qanaah. Ketika telah berhasil meraih cita-cita yang diinginkan dan telah sampai di masa tua, umumnya orang Banjar banyak mengisi kehidupan dengan memperbanyak ibadah kepada Allah baik berupa ikut pengajian dan lain sebagainya. Masa tua diisi dengan bekerja seadanya namun yang lebih ditekankan adalah ibadah kepada Allah swt.
9. ***Haram manyarah waja sampai kaputing.*** Sejatinya, ini merupakan semboyan yang digaungkan oleh Pangeran Antasari ketika mengobarkan semangat rakyat Banjar dalam melawan Belanda. Arti harfiahnya adalah tidak boleh menyerah bagaikan baja yang kuat sampai akhir.

Maksudnya berusaha sampai akhir, pantang menyerah, tidak mudah putus asa dan tegar pendirian. Orang Banjar mempunyai pendirian yang kuat untuk mempertahankan keyakinan atau yang diperjuangkan, sehingga tidak mudah goyah atau terombang-ambing oleh situasi dan kondisi yang dihadapi. Semboyan ini juga biasanya ditambah dengan ungkapan *dalas hangit kada manyarah*, artinya berjuang sampai darah penghabisan tidak akan pernah mau menyerah.

B. Kelahiran al-Banjari dan Latar Belakang Pendidikan

Al-Banjari dilahirkan di Lok Gabang, Martapura pada malam Kamis jam 3 dini hari tanggal 15 Ṣafar 1122 H bertepatan dengan tanggal 19 Maret 1710 M. Pada masa itu Sultan Tahmidullah I baru sepuluh tahun memerintah di Kesultanan Banjar. Ketika baru lahir, al-Banjari diberi nama kecil Muhammad Ja'far, setelah menjelang remaja diubah menjadi Muḥammad Arshad. Ayahnya bernama Abdullah dan ibunya bernama Aminah.[20]

[20] Menurut keterangan dari H. Muhammad Khathib b. Pangeran H. Ahmad Mufti b. Shaykh Muḥammad Arshad yang dinukilkan oleh Abu Daudi, orang tua al-Banjari bukan asli Banjar, namun berasal dari India lalu kemudian menetap di Lok Gabang hingga akhir hayatnya. Ia memiliki keahlian seni ukir kayu dan termasuk orang yang dikasihi sultan pada masa itu. Lihat: Abu Daudi, *Maulana Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari (Tuan Guru Besar)*, 37-39.

Pada dasarnya, terdapat beberapa pendapat mengenai asal-usul orang tua al-Banjari. Beberapa literatur lain menyebutkan bahwa al-Banjari sejatinya merupakan keturunan dari orang-orang terpandang yaitu golongan sayyid. Pendapat yang paling masyhur, sebagaimana dituturkan oleh Abdul Rahman Hj. Abdullah menyebutkan bahwa garis keturunan al-Banjari dari golongan Alawiyah yang jalurnya sampai kepada Rasulullah SAW. Hal ini juga dikuatkan dengan adanya catatan dalam buku *Khidmah al-'Asyirah* oleh Sayyid Ahmad b. Abdullah al-Seggaf yang diterbitkan oleh Rabitah Alawiyah Jakarta.

Silsilah al-Banjari selengkapnya adalah Muḥammad Arshad al-Banjari b. ‘Abd Allāh b. Tuan Penghulu Abū Bakar b. Sultan ‘Abd al-Rashīd Mindanao b. ‘Abd Allāh b. Abū Bakar al-Hindi b. ‘Aḥmad Al-Ṣalabiyyah b. Ḥusayn b. ‘Abd Allah b. Shaykh b. ‘Abd Allāh al-‘Aydrūs Al-Akbar (datuk seluruh keluarga al-‘Aydrūs) b. Abū Bakar Al-Sakran b. ‘Abd al-Raḥman al-Saqqāf b. Muḥammad Maulā al-Dawīlah b. ‘Ali Maula al- Dark bin ‘Alwi Al-Ghoyyūr b. Muḥammad al-Faqīh Muqaddam b. ‘Ali Faqih Nur al-Dīn b. Muḥammad Shāhib Mirbaṭ b. ‘Ali Khāliq al- Qassām b. Alwi b. Muḥammad Maulā Ṣamā’ah b. ‘Alawi Abī Sadah b. ‘Ubayd Allah b. Imām Aḥmad al-Muhājir b. Imām ‘Īsa. Al-Rūmi b. ‘Al Imām Muḥammad Al-Naqīb b. Al Imām ‘Ali ‘Urayḍi b. al-Imām Ja‘far al-Ṣādiq b. al- Imām Muḥammad al-Bāqir b. al-Imām ‘Ali Zayn al-‘Ābidīn b. Sayyidina Husayn b. Amīr al-Mu-’minīn Sayyidina ‘Ali Karrama Allāh wajhah dan Sayyidah Fāṭimah al-Zahrā’ binti Sayyidina Muhammad, Rasulullah SAW.[21]

Sejak kecil, al-Banjari dididik dan dibesarkan di bawah bimbingan kedua orang tuanya yang dikenal taat agama dan berbudi pekerti luhur. Tidak heran jika kemudian sifat tersebut diwarisi oleh al-Banjari dan membuatnya disukai oleh orang-orang di sekitarnya. Hal ini juga yang kemudian membuat sultan pada masa itu yaitu Sultan Tahmidullah I kagum dan tertarik untuk mengajak al-Banjari kecil tinggal di istana guna belajar dan menggali lebih dalam ilmu-ilmu agama dan ilmu-ilmu lainnya yang menunjang bakat dan kecerdasannya. Hal ini kemudian disambut baik oleh kedua orang tua al-Banjari meski dengan berat hati melepasnya.

Pada masa pemerintahan Sultan Tamjidullah, al-Banjari diberangkatkan ke Mekkah untuk lebih memperdalam ilmu agama disana. Dengan biaya dari kesultanan Banjar dan kemurahan hati

---

Lihat: Abdul Rahman Hj. Abdullah, *Biografi Agung Syeikh Arsyad Al-Banjari* (Selangor: Karya Bestari, 2016), 122-139.

[21] Abdul Rahman Hj. Abdullah, *Biografi Agung Syeikh Arsyad Al-Banjari*, 122-139.

sultan, berangkatlah al-Banjari memulai perjalanan intelektualnya ke tanah Haram. Ketika itu, usia al-Banjari 30 tahun dan sebelum berangkat telah dinikahkan dengan seorang perempuan salehah yang bernama Bajut.

Selama di Mekkah dan Madinah, al-Banjari berguru kepada banyak ulama yang mumpuni di bidangnya. Hal ini juga yang kemudian memengaruhi kecerdasan intelektualnya di atas rata-rata. Adapun guru-guru al-Banjari selama belajar di *Ḥaramayn*,[22] antara lain:

1. Shaykh ‘Aṭa’ Allah b. Aḥmad al-Maṣri al-Azhari
2. Shaykh Muḥammad b. Sulaymān al-Kurdi
3. Shaykh Muḥammad b. ‘Abd al-Karīm al-Qadiri al-Hasani al-shahīr bi al-Sammān al-Madani
4. Shaykh Aḥmad b. ‘Abd al-Mun‘im al-Damanhuri
5. Shaykh Sayyid Abi al-Fayḍ Muḥammad Murtaḍa b. Muḥammad al-Zabidi
6. Shaykh Ḥasan b. Aḥmad ‘Akish al-Yamani
7. Shaykh Sālim b. ‘Umar Khān
8. Shaykh ‘Abd Allah b. Ḥijāzi al-Sharqawi
9. Shaykh Ṣiddīq b. ‘Umar Khān
10. Shaykh Sayyid ‘Abd al-Rahmān b. Sulaymān al-Ahdal
11. Shaykh ‘Abd al-Rahmān b. ‘Abd al-‘Azīz al-Maghribi
12. Shaykh ‘Abd al-Ghani b. Shaykh Muḥammad Hilal
13. Shaykh ‘Abid al-Sandi
14. Shaykh ‘Abd al-Wahhāb al-Ṭanṭawi
15. Shaykh Mawlānā Sayyid ‘Abd Allah Mirghāni
16. Shaykh Muḥammad b. Aḥmad al-Jawhari
17. Shaykh ‘Abd al-Rahman b. ‘Abd al-Mubīn al-Faṭṭāni
18. Shaykh Muḥammad Zayn b. Faqīh Jalāl al-Dīn Aceh

[22] Abu Daudi, *Maulana Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari (Tuan Guru Besar)*, 47-38. Bandingkan dengan: Khairil Anwar, “Pemikiran Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari,” 54-55.

19. Shaykh Ibrāhīm al-Rā'is al-Zamzami[23]

Selain belajar kepada para ulama-ulama terkenal pada masa itu, al-Banjari juga memiliki sahabat karib dari Indonesia selama menuntut ilmu di *Ḥaramayn*, yaitu Shaykh 'Abd al-Ṣamad al-Palimbani, 'Abd al-Wahhāb al-Bugisi, dan 'Abd al-Rahman al-Batawi al-Maṣri. Mereka ini kemudian dikenal dengan sebutan empat serangkai dari tanah Jawi.[24]

C. Aktifitas dan Karya-karya Tulis Al-Banjari

Setelah 30 tahun lamanya dihabiskan dalam pengembaraan keilmuan di Haramayn, tibalah saatnya al-Banjari kembali ke tanah air untuk mengabdikan diri dan mentransformasikan ilmu-ilmu yang telah dipelajari kepada masyarakat luas. Bersama dengan sahabatnya 'Abd al-Rahman al-Batawi al-Maṣri dan 'Abd al-Wahhāb al-Bugisi, al-Banjari kembali ke Nusantara pada perkiraan tahun 1772/1773 M.[25]

Sebelum pergi ke Banjarmasin, al-Banjari terlebih dahulu singgah ke Batavia dan tinggal disana selama kurang lebih dua bulan, atas permintaan al-Batawi. Meski hanya dalam waktu yang relatif singkat berada di Batavia, al-Banjari mampu melakukan pembaruan penting bagi masyarakat Muslim disana. Selama di

---

[23] Menurut keterangan dari Azyumardi Azra, al-Banjari kemungkinan belajar ilmu falak (astronomi) kepada Shaykh Ibrāhīm al-Rā'is al-Zamzami. Bidang astronomi ini pulalah yang menjadikan al-Banjari salah seorang ahli paling menonjol diantara para ulama Melayu-Indonesia. Lihat: Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, 252.

[24] Abu Daudi, *Maulana Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari (Tuan Guru Besar)*, 51-52. Lihat juga: Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, 253; Yusuf Halidi, *Ulama Besar Kalimantan Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari* (Banjarmasin: Aulia, 2016), 24.

[25] Khairil Anwar, "Pemikiran Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari," 58.

sana, ia memperbaiki arah kiblat beberapa masjid seperti Masjid Jembatan Lima[26], Masjid Luar Batang dan Masjid Pekojan karena menurut perhitungan al-Banjari, masjid-masjid tersebut tidak diarahkan secara benar menuju Ka'bah sehingga perlu diubah. Tindakan al-Banjari tersebut rupanya menimbulkan kontroversi di kalangan pemimpin Muslim di Batavia sehingga Gubernur Jenderal Belanda saat itu segera memanggilnya untuk meminta klarifikasi dari masalah tersebut. Dengan kemampuan dan kedalaman ilmu yang dimiliki, al-Banjari menjelaskan perhitungan matematis ilmu falak dengan cermat sehingga mampu membuat Gubernur Jenderal Belanda terpukau dan terkagum-kagum. Karena hal ini pula, al-Banjari mendapat gelar Tuan Guru Besar.[27]

Sesampainya di kampung halaman Martapura, semangat pembaruan dalam diri al-Banjari kian bergejolak dengan memperkenalkan gagasan-gagasan dan pendirian lembaga-lembaga pendidikan keagamaan. Untuk mewujudkan gagasan tersebut, al-Banjari kemudian diberi sebidang tanah oleh Sultan Tahmidullah II yang sebelumnya telah menjadi muridnya. Sebidang tanah itu kemudian dimanfaatkan oleh al-Banjari untuk mendirikan pusat pendidikan agama yang dikelola bersama dengan 'Abd al-Wahhāb al-Bugisi yang ikut ke Martapura dan telah menjadi menantunya. Pusat

[26] Terdapat peringatan tertulis dalam bahasa Arab yang menerangkan bahwa kiblat masjid telah dipalingkan ke kanan 25 derajat oleh al-Banjari pada tanggal 4 Ṣafar 1186 H bertepatan tanggal 7 Mei 1772 M. Lihat: Abu Daudi, *Maulana Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari (Tuan Guru Besar)*, 59.

[27] Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, 254. Bandingkan dengan: Abu Daudi, *Maulana Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari (Tuan Guru Besar)*, 59-60; Khairil Anwar, "Pemikiran Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari," 59-60.

pendidikan ini kemudian berkembang menjadi *locus* keilmuan di Kalimantan Selatan yang melahirkan banyak ulama terkemuka.[28]

Lebih dari itu, sebagaimana diungkap Azra, al-Banjari mengambil langkah penting untuk menguatkan islamisasi di wilayahnya dengan cara memperbarui administrasi keadilan di Kesultanan Banjar. Al-Banjari berusaha menjalankan hukum Islam di wilayah kekuasaan Kesultanan Banjar dengan menjadikan doktrin-doktrin hukum Islam sebagai landasan utama dalam pengadilan kriminal dan mendirikan pengadilan Islam yang terpisah untuk mengurusi masalah hukum sipil murni. Al-Banjari juga mendirikan sebuah lembaga yang kemudian dikenal dengan Mahkamah Syariah.[29] Secara tidak langsung, ia juga memperkenalkan jabatan Mufti sebagai pemegang kekuasaan tertinggi pada lembaga tersebut.[30]

Dalam berdakwah, al-Banjari menggunakan berbagai macam metode dan sarana yang masing-masing memiliki keterkaitan. Metode tersebut terbagi menjadi metode dakwah *bi al-hāl*, metode dakwah *bi al-lisān* dan metode dakwah *bi al-kitābah.* Baik metode *bi al-hāl* dan metode *bi al-lisān* telah dijalankan dengan sebaik-baiknya oleh al-Banjari sejak kedatangannya ke tanah air dan tiba di Martapura. Terlebih lagi dengan adanya pusat pendidikan keagamaan semakin mempermudah dalam menjalankan dakwah *bi al-hāl*. Tidak itu saja, dengan diangkatnya al-Banjari sebagai penasehat di kalangan istana, juga memudahkan dirinya untuk memberi masukan maupun ide-ide kepada muridnya yang tidak terbatas dari kalangan bangsawan saja, namun juga dari rakyat biasa.

---

[28] Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, 254.

[29] Abu Daudi, *Maulana Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari (Tuan Guru Besar)*, 86-87.

[30] Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, 254-255.

Untuk lebih mendukung kedua metode tersebut, al-Banjari juga mulai menulis kitab-kitab yang mencakup berbagai macam bidang keilmuan Islam sebagai pegangan bagi masyarakat yang dimulai pada tahun 1188 H/ 1774 M.[31] Kitab-kitab tersebut ditulis dalam bahasa Arab-Melayu. Beberapa diantaranya telah dicetak, tapi juga ada yang masih berbentuk manuskrip. Selain itu, ada juga yang masih diperdebatkan dan ada juga yang telah disepakati sebagai karya al-Banjari. Khairil Anwar dalam disertasinya menyebutkan beberapa versi jumlah kitab yang ditulis al-Banjari. Versi Asywadi Syukur ada dua belas karya tulis, sama dengan jumlah yang disebutkan oleh Abu Daudi. Sedangkan Wan Mohd. Shaghir Abdullah menyatakan bahwa jumlah karya tulis al-Banjari berjumlah 15 buah.[32] Kitab-kitab tersebut secara rinci, antara lain:

[31]Abu Daudi, *Maulana Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari (Tuan Guru Besar)*, 78.

[32]Khairil Anwar, "Pemikiran Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari," 70-71.

Versi Asywadi Syukur	Versi Abu Daudi	Versi Wan Shaghir
1. *Risālah Uṣūl al-Dīn* 2. *Risālah Tuḥfat al-Rāghibīn fī Bayāni Haqīqat Imān al-Mu'minīn wa Mā Yufsiduhū Min Riddat al-Murtaddīn* 3. *Risālah al-Qawl al-Mukhtaṣar fī 'Alāmāt al-Mahdi al-Muntaẓar* 4. *Parukunan Basar* 5. *Risālah Luqtāt al-'Ajlān* 6. *Kitāb al-Nikāḥ* 7. *Kitāb al-Farā'iḍ* 8. *Risālah Fatwa 'Aṭā' Allah* 9. *Sharh Fatḥ al-Jawwād* 10. *Kitāb Sabīl al-Muhtadīn li Tafaqquh fī al-Dīn* 11. *Risālah Fatḥ al-Rahmān bi Sharh Risālat al-Wali al-Ruslān* 12. *Risālah Kanz al-Ma'rifah*	1. *Kitāb Uṣūl al-Dīn* 2. *Kitāb Luqtāt al-'Ajlān* 3. *Kitāb al-Farā'iḍ* 4. *Kitāb Tuḥfat al-Raghibīn fī Bayāni Haqīqat Imān al-Mu'minīn wa Mā Yufsiduhū Min Riddat al-Murtaddīn* 5. *Kitāb 'Ilm Falak* 6. *Kitāb al-Nikāḥ* 7. *Kitāb al-Qawl al-Mukhtaṣar fī 'Alāmāt al-Mahdi al-Muntaẓar* 8. *Risālah Kanz al-Ma'rifah* 9. *Fatāwa Sulaymān al-Kurdi* 10. *Kitāb Sabīl al-Muhtadīn li Tafaqquh fī al-Dīn* 11. *Muṣḥaf a-Qur'an al-Karīm* 12. *Kitāb Majmū' (Majmū')*	1. *Risālah Tuḥfat al-Raghibīn fī Bayāni Haqīqat Imān al-Mu'minīn wa Mā Yufsiduhū Min Riddat al-Murtaddīn* 2. *Kitāb Sabīl al-Muhtadīn li Tafaqquh fī al-Dīn* 3. *Risālah al-Qawl al-Mukhtaṣar fī 'Alāmāt al-Mahdi al-Muntaẓar* 4. *Risālah Kanz al-Ma'rifah* 5. *Risālah Uṣūl al-Dīn* 6. *Kitāb al-Nikāḥ* 7. *Kitāb al-Farā'iḍ* 8. *Hāshiyyah Fatḥ al-Wahhāb* 9. *Musḥaf al-Qur'an al-Karīm* 10. *Risālah Fatḥ al-Rahmān bi Sharh Risālat al-Wali al-Ruslān* 11. *Arkān Ta'līm al-Ṣibyān* 12. *Bulūgh al-Marām* 13. *Fī Bayān al-Qaḍā' wa al-Qadar wa al-Wabā'* 14. *Tuḥfat al-Aḥbāb* 15. *Bidāyat al-Mubtadi' wa 'Umdat al-Awlād*

Adanya perbedaan dalam menentukan jumlah kitab ini, menurut Khairil Anwar, disebabkan oleh beberapa faktor. Pertama, kebiasaan yang sudah ada sejak dulu dalam memandang sebuah karya tulis dari seseorang bisa disandarkan kepada tulisannya langsung dan bisa pula kepada tulisan dan catatan-catatan muridnya, semisal kitab *Parukunan Malayu.* Kedua, sebuah karya terjemahan dari karya asli yang berbahasa Arab yang kemudian diberi

komentar seadanya oleh sang penerjemah, lalu kemudian hasil terjemahan tersebut dianggap sebagai hasil karya dari penerjemah itu walaupun ide pokoknya sejatinya merupakan hasil karya dari penulis aslinya seperti kitab *Risālah Fatḥ al-Rahmān bi Sharh Risālat al-Wali al-Ruslāni*. Ketiga, masih adanya manuskrip yang belum diteliti oleh para filolog di berbagai perpustakaan daerah dan nasional, baik di Indonesia maupun di luar Indonesia, sehingga ada di antara filolog yang meneliti salah satu manuskrip misalnya lalu menisbahkan manuskrip tersebut kepada penulis terkenal semisal al-Banjari dengan berbagai alasan. Beberapa kitab yang masih belum jelas kebenarannya antara lain *Majmū', Arkān Ta'-līm al-Ṣibyān, Bulūgh al-Marām, Fī Bayān al-Qaḍā' wa al-Qadar wa al-Wabā', Tuḥfat al-Aḥbāb, Bidāyat al-Mubtadi' wa 'Umdat al-Awlād, Fatāwa Sulaymān al-Kurdi, Risālah Fatwa 'Aṭā' Allah.*[33]

1. *Kitāb Uṣūl al-Dīn*

Kitab atau risalah ini kemungkinan merupakan karya pertama al-Banjari yang ditulis pada tahun 1188 H / 1774 M yang berkaitan dengan keimanan kepada Allah SWT. dan ditulis dalam Bahasa Arab Melayu. Kitab ini berisi beberapa pokok ajaran keimanan kepada Allah SWT. yang disederhanakan dengan menjadi sifat dua puluh. Meskipun belum pernah dicetak, para penulis biografi al-Banjari meyakini bahwa karya ini ditulis sendiri oleh al-Banjari dan sebagian dari tulisan ini dimasukkan juga ke dalam *Parukunan Jamaluddin* atau *Parukunan Basar Malayu* karya H.'Abd al-Rashīd Banjar.[34]

---

[33] Khairil Anwar, "Pemikiran Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari," 72-73.

[34] Abu Daudi, *Maulana Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari (Tuan Guru Besar)*, 78; Khairil Anwar, "Pemikiran Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari," 74-75.

2. *Kitāb Luqṭah al-'Ajlān*

Judul lengkap kitab ini adalah *Luqṭah al-'Ajlān fī Bayān Hayḍ wa Istiḥāḍah wa Nifās al-Niswān* yang ditulis pada tahun 1192 H atau 1778 M dan baru dicetak pada tahun 1992 M setelah ditransliterasi ke huruf latin dan bahasa Indonesia dengan menyertakan salinan naskah aslinya oleh tim yang terdiri dari generasi keenam al-Banjari. Kitab ini berisi pembahasan mengenai masalah haid, istihadah dan nifas yang terdiri dari mukaddimah, 15 pasal dan penutup.[35] Abu Daudi menambahkan bahwa penyusunan kitab ini bersumber dari kitab-kitab terkenal semisal *Matn al-'Ubāb* karya Aḥmad Muzajjad, *Matn Rawḍ* karya Ismā'īl b. Muqri al-Yamani, *Fatḥ al-Wahhāb bi Sharh Manhāj al-Ṭullāb* karya Zakariya al-Anṣari, *Tuḥfah al-Muhtāj* karya Ibn Hajar al-Haytami dan *Nihāyat al-Muhtāj* karya Shihāb al-Dīn al-Ramli.[36]

3. *Kitāb al-Nikāh*

Kitab ini membahas masalah wali dalam pernikahan dan penerapan akad nikah yang diajarkan oleh Rasulullah SAW. dalam tata cara perkawinan yang benar menurut ajaran Islam agar memperoleh keluarga yang bersih dan suci dalam perkawinan. Kitab ini ditulis dalam bahasa Arab-Melayu pada 13 Ṣafar 1289 H (1872 M), lebih kurang 60 tahun setelah al-Banjari wafat dan baru diterbitkan pada 1304 H di Istanbul.[37] Meski demikian, hal itu tidak berarti bahwa Kitāb al-Nikāh bukan karya al-Banjari, karena keterangan tersebut hanya menunjukkan bahwa naskah tersebut adalah hasil salinan dari karya al-Banjari yang selesai pelaksanaan

---

[35] Khairil Anwar, "Pemikiran Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari," 75-76.

[36] Abu Daudi, *Maulana Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari (Tuan Guru Besar)*, 79.

[37] Abu Daudi, *Maulana Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari (Tuan Guru Besar)*, 82; Khairil Anwar, "Pemikiran Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari," 76.

penyalinannya atau penulisannya baru setelah 60 tahun wafatnya al-Banjari.[38]

4. *Kitāb al-Farā'id*

Kitab ini merupakan salah satu kitab karya al-Banjari yang tidak pernah diterbitkan dan naskah aslinya pun sudah tidak ada lagi. Meski demikian, berdasarkan cerita orang-orang tua dulu, kitab ini berisi tentang konsep hukum waris yang saat ini masih dijalankan dan diterapkan dalam tatanan kehidupan masyarakat Banjar. Konsep tersebut yaitu konsep harta yang diperoleh suami isteri semasa hidupnya yang dikenal dengan 'harta perpantangan'. Apabila salah seorang diantara suami isteri ada yang meninggal, maka harta harus dibagi dua terlebih dahulu. Setengah bagian hak suami, dan setengahnya lagi untuk hak istri. Kemudian yang setengah itulah yang dibagi menurut hukum fara'id.[39]

5. *Sharḥ Fatḥ al-Jawwād*

Salah satu kitab yang menjadi rujukan al-Banjari dalam mengeluarkan pendapat fikihya adalah kitab *Fatḥ al-Jawwād* karya Imam Ibn Hajar al-Haytami. Karena ada beberapa bagian yang sulit untuk dipahami, maka kitab tersebut diterjemahkan dan diberi komentar (*sharh*) oleh al-Banjari. Tidak ada keterangan secara jelas apakah kitab ini telah diterbitkan atau tidak. Begitupula dengan naskah aslinya.[40]

---

[38] Abu Daudi, *Maulana Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari (Tuan Guru Besar)*, 82

[39] Abu Daudi, *Maulana Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari (Tuan Guru Besar)*, 79; Khairil Anwar, "Pemikiran Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari," 76.

[40] Khairil Anwar, "Pemikiran Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari," 77.

6. *Risālah al-Qawl al-Mukhtaṣar fī ‘Alāmāt al-Mahdi al-Muntaẓar*

Risalah ini menjelaskan tanda-tanda hari kiamat, seperti munculnya Imam al-Mahdi, turunnya Nabi Isa, keluarnya Dajjal, dan lain sebagainya. Risalah ini ditulis oleh al-Banjari pada tahun 1196 H dan pernah diterbitkan oleh Maktab al-Aḥmadiyyah di Singapura pada tahun 1333 H (1937 M) bersama-sama dengan kitab *Shajarat al-Arshadiyyah* karya Shaykh ‘Abd al-Rahman Siddiq (cicit dari al-Banjari yang menjadi Mufti Kerajaan Indra Giri, Riau). Risalah ini ditulis dalam bahasa Arab Melayu yang terdiri atas 11 pasal.[41]

7. *Kitāb ‘Ilm Falak, Kitāb Kanz al-Ma’rifah* dan *Fatāwa Sulaymān al-Kurdi*

Ketiga kitab atau risalah ini belum pernah diterbitkan, namun naskah aslinya masih disimpan oleh salah satu keturunan al-Banjari di Dalam Pagar. Jika *Kitāb ‘Ilm Falak* dan *Fatāwa Sulaymān al-Kurdi* ditulis dalam bahasa Arab, maka *Kitāb Kanz al-Ma’rifah* ditulis dalam bahasa Melayu. *Kitāb ‘Ilm Falak* berisi tentang tata cara perhitungan gerhana matahari dan bulan dan yang berkenaan dengannya. Sementara *Kitāb Kanz al-Ma’rifah* berisi tentang ilmu tasawuf dan penjelasan mengenai hakikat mengenal diri untuk ma’rifat kepada Allah. Sedangkan *Fatāwa Sulaymān al-Kurdi* berisi tentang fatwa-fatwa Shaykh Muḥammad b. Sulaymān al-Kurdi, sehubungan dengan adanya pertanyaan-pertanyaan al-Banjari kepadanya tentang keadaan atau tindakan sultan yang memungut pajak dan hukuman denda bagi pelanggar hukum serta berbagai masalah penting lainnya.[42]

---

[41] Khairil Anwar, “Pemikiran Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari,” 79.

[42] Abu Daudi, *Maulana Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari (Tuan Guru Besar)*, 81-83.

8. *Risālah Fatḥ al-Raḥmān bi Sharh al-Wali al-Ruslān*

Risalah ini merupakan komentar dan terjemahan dari risalah yang ditulis oleh Shaykh Ruslan yang berbicara mengenai tasawuf, maqam-maqamnya dan lain sebagainya, dan telah dicetak pertama kali oleh toko buku Hasanu di Banjarmasin.[43]

9. *Kitāb / Risālah Tuḥfat al-Rāghibīn fī Bayān Haqīqat Īmān al-Mu'minīn wa Mā Yufsiduhu min Riddat al-Murtaddīn*

Kitab ini ditulis al-Banjari pada tahun 1188 H/1774 M bersamaan dengan penulisan kitab *Uṣūl al-Dīn*. Kitab ini pernah diterbitkan di Mesir pada tahun 1353 H. Adapun pembahasan yang diangkat seputar hakikat iman, hal-hal yang merusak iman, ciri-ciri atau tanda jatuhnya seseorang menjadi murtad dan masalah hukumnya serta usaha untuk menghapus dan menghindarkan kebiasaan-kebiasaan yang dapat menyebabkan seseorang terjatuh ke jurang kemusyrikan demi menegakkan aqidah yang berpaham Ahlussunnah wal jamaah. Kitab ini terdiri dari mukaddimah, tiga pasal dan penutup.[44]

Kitab ini juga menjadi perdebatan di kalangan akademisi dan para peneliti yang meragukan keotentikannya sebagai karya al-Banjari. Beberapa menisbatkannya kepada al-Palimbani. Beberapa lainnya tetap menganggapnya sebagai karya asli al-Banjari dengan mengemukakan beberapa pendapat yang meruntuhkan argumentasi orang-orang yang meragukannya.[45]

---

[43] Khairil Anwar, "Pemikiran Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari," 77-78.

[44] Abu Daudi, *Maulana Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari (Tuan Guru Besar)*, 79.

[45] Abu Daudi menyebutkan dua alasan utama bahwa *Tuḥfat al-Rāghibīn* merupakan karya asli al-Banjari, yaitu:

a. Dari segi kata-kata atau susunan kalimat yang sering al-Banjari gunakan, banyak mempunyai kesamaan dengan karya-karyanya yang lainnya.
b. Masalah yang digambarkan pada masa itu, merupakan kebiasaan-kebiasaan masyarakat Banjar yang masih dipenga-

10. *Kitāb Sabīl al-Muhtadīn li Tafaqquh fī al-Dīn*

Kitab ini merupakan karya paling monumental dan fenomenal yang ditulis oleh al-Banjari. Penulisannya sendiri merupakan atas permintaan Sultan Tahmidullah II yang ditulis dalam bahasa Melayu pada tahun 1193 H/1779 M hingga selesai pada hari Ahad 27 Rabī' al-Akhīr 1195 H (1781 M). Naskah kitab ini dalam bentuk tulis tangan terdiri dari empat jilid, sedangkan setelah dicetak menjadi dua jilid yang isinya membahas masalah fiqih secara mendalam menurut mazhab al-Shāfi'i.[46]

Secara rinci, garis besar pembahasannya adalah sebagai berikut;

a. Masalah bersuci.
b. Masalah salat.
c. Masalah jenazah, mencakup semua permasalahan tentang memandikan jenazah hingga memakamkan.
d. Masalah zakat, berisi tentang ketentuan-ketentuan zakar binatang, tumbuh-tumbuhan, emas, perak, perdagangan, hasil tambang dan zakat fitrah. Tidak itu saja, dijelaskan pula mengenai orang-orang yang berhak menerima zakat dan penyerahannya.
e. Masalah puasa , mencakup pembahasan tentang rukun dan syaratnya, sunat-sunat berpuasa, fidyah, kifarat, dan lain sebagainya.
f. Masalah haji dan umrah.
g. Masalah qurban dan 'aqiqah.

---

ruhi oleh paham-paham dan keyakinan yang mengiringi upacara keagamaan pada masyarakat Banjar yang dapat menjerumuskan pada kemusyrikan dan kemurtadan.

Lihat: Abu Daudi, *Maulana Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari (Tuan Guru Besar)*, 80. Lebih jauh tentang ini, Khairil Anwar mengemukakan setidaknya ada tujuh argument yang mendukung keaslian *Tuḥfat al-Rāghibīn* sebagai karya al-Banjari. Selengkapnya, lihat: Khairil Anwar, "Pemikiran Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari," 79-96.

[46] Abu Daudi, *Maulana Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari (Tuan Guru Besar)*, 83-85.

h. Masalah berburu dan penyembelihan binatang.
i. Masalah makanan yang halal dan haram.

Sumber utama kitab ini adalah *Sharh al-Minhāj* karya Zakariyā al-Anṣari, *Nihāyat al-Muhtāj* karya al-Ramli, *Tuḥfah al-Muhtāj* karya Ibn Hajar al-Haytami, *Mughni al-Muhtāj* karya Khaṭīb al-Sharbinī, dan lain sebagainya. di tepi kitab ini ditulis karya al-Raniri, *Ṣirāṭ al-Mustaqīm*.[47] Kepopuleran kitab ini tidak hanya di Indonesia saja, namun juga dipelajari hingga ke Malaysia, Thailand, Kamboja, Filipina, Brunei, dan lain sebagainya. Tidak heran jika kemudian kitab ini memainkan peranan penting dalam menegakkan dominasi karya standar mazhab al-Shāfi'i di Nusantara.

D. Akhir Hayat al-Banjari[48]

Setiap yang bernyawa pasti akan kembali kepada-Nya. Setelah lebih dari separuh usianya dihabisakan mengabdi pada ilmu dan umat, tibalah masa-masa akhir hayat al-Banjari. Sebelum meninggal, al-Banjari sempat mengunjungi sahabatnya di daerah Pingaran pada tanggal 29 Jumādi al-Akhīr 1225 H, setelah sebelumnya tinggal di kebun bersama keluarganya. Di tengah perjalanan ke Pingaran tersebut, al-Banjari mendadak sakit sehingga mengakibatkan badan sebelah kirinya kaku tidak berdaya. Lalu pada hari Senin, 4 Jumādi al-Awwal 1226 H, al-Banjari dibawa pulang kembali ke kampung Dalam Pagar oleh anak dan istri-istrinya dalam keadaan masih sakit.

Sesampainya di Dalam Pagar, al-Banjari kemudian mengumpulkan semua keluarganya dan memberikan nasihat untuk selalu tabah menghadapi segala sesuatu dan tetap terus istikamah

[47] Khairil Anwar, "Pemikiran Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari," 77.

[48] Abu Daudi, *Maulana Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari (Tuan Guru Besar)*, 443-446.

melanjutkan perjuangan dakwahnya untuk menyebarkan Islam dan pemahaman agama kepada masyarakat luas. Merasa ajalnya sudah dekat, al-Banjari lalu berwasiat kepada anak cucunya tersebut. Apabila telah tiba masanya al-Banjari dipanggil oleh Allah, maka jika musim kemarau, dia meminta kepada keluarganya untuk dimakamkan di Karang Tengah, berdekatan dengan istri dan menantunya yang telah wafat terlebih dahulu. Namun, jika keadaanya musim hujan, dia meminta untuk dimakamkan di Kalampayan, di tempat perkebunan dan dekat dengan musallanya.

Tak lama setelah itu, kesehatannya semakin menurun dan terkulai lemas. Maka, pada malam Selasa, antara Isya dan Magrib, tanggal 6 Syawwāl 1227 H bertepatan tanggal 13 Oktober 1812 M, Shaykh Muḥammad Arshad al-Banjari menghembuskan nafas terakhirnya. Jiwa yang selalu damai dan penuh gairah dalam berdakwah tersebut, kini telah kembali, bertemu kekasihnya. Awan mendung yang sejak lama menggelayut menutupi seantero tanah Banjar, kini menumpahkan hujan dengan derasnya, seiring dengan jatuhnya air mata kesedihan, karena kepergian sosok ayah, pemimpin, panutan, sekaligus ulama yang sangat disegani dan dicintai oleh rakyat yang tak akan kembali. Jasa-jasanya yang demikian besar tidak ternilai harganya. Meski al-Banjari telah wafat, namun semangat dakwahnya tetap tidak akan pernah padam. Sesuai dengan wasiatnya, al-Banjari dimakamkan di kampung Dalam Pagar. Daerah tersebut berada di Desa Kalampayan Tengah, Kecamatan Astambul, Martapura, Kabupaten Banjar-Kalimantan Selatan.

BAB IV
PEMAHAMAN HUKUM SHAYKH MUḤAMMAD ARSHAD AL-BANJARI DALAM KITAB *SABĪL AL-MUHTADĪN*

Bab ini mengulas lebih jauh beberapa pemahaman hukum Al-Banjari yang ada di dalam kitab *Sabīl al-Muhtadīn*. Pembahasan yang diangkat berupaya menelisik pandangan al-Banjari dalam hal ibadah melalui dua tema yaitu salat berjamaah dan pengurusan jenazah. Dalam hal ini, penelusuran tersebut dimaksudkan juga untuk mengetahui cara pengambilan hukum dan keterkaitannya dengan realitas yang melingkupinya sehingga bisa diketahui latar belakang munculnya sebuah produk pemikiran hukum itu serta relevansinya dengan masa kini. Analisa dalam bab ini menggunakan pendekatan ushul fikih yang dipadukan dengan pendekatan sosiologis dan sejarah.

A. Salat Berjamaah

Salat berjamaah merupakan salat yang dilakukan dengan berjamaah yang sekurang-kurangnya terdiri dari imam dan makmum.[1] Adapun asal disyariatkannya salat berjamaah sebelum ditetapkan Ijma' mengenai hal tersebut adalah berdasarkan perintah Allah dalam Surat al-Nisā' ayat 102[2]. Ayat tersebut berisi seruan untuk melakukan salat berjamaah bersama Rasulullah SAW. ketika dalam peperangan dan ketakutan. Jika dalam keadaan demikian

---

[1] Wahbah al-Zuḥayli, *al-Fiqh al-Islāmiy wa Adillatuh* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1985) vol.2, 147.

[2] وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ ٱلصَّلَوٰةَ فَلْتَقُمْ طَآئِفَةٌ مِّنْهُم مَّعَكَ وَلْيَأْخُذُوٓاْ أَسْلِحَتَهُمْ

Artinya: "Dan apabila kamu berada di tengah-tengah mereka (sahabatmu) lalu kamu hendak mendirikan shalat bersama-sama mereka, maka hendaklah segolongan dari mereka berdiri (shalat) besertamu dan menyandang senjata"

saja dianjurkan demikian, maka dalam keadaan damai dan tenang justru lebih utama.[3]

Selain dalil dari surat al-Nisa ayat 102 di atas, perintah salat berjamaah juga terdapat dalam surat al-Baqarah ayat 43, sebagaimana firman-Nya:

وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱرۡكَعُواْ مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ ٤٣

Artinya: "Dan dirikanlah shalat, tunaikanlah zakat dan rukuklah beserta orang-orang yang rukuk"

Ayat ini pada dasarnya merupakan seruan kepada ahl al-kitāb (Bani Israel) untuk ikut rukuk bersama dengan Nabi Muhammad dan para sahabat (وَٱرۡكَعُواْ مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ). Di dalam ayat tersebut terdapat kata kerja perintah 'dirikanlah' (أَقِيمُواْ), 'tunaikanlah' (ءَاتُواْ) dan 'rukuklah' (ٱرۡكَعُواْ) yang semuanya dalam bentuk jamak. Hal ini dengan jelas mengindikasikan bahwa esensi perintah dari ayat di atas merupakan perintah untuk mendirikan salat secara berjamaah.[4]

Perintah salat berjamaah ini kemudian diperkuat dengan Hadis Nabi yang disebutkan Imam al-Bukhāri yang berbunyi:

---

[3] Muḥammad al-Zuḥaylī, *al-Mu'tamad fī al-Fiqh al-Shāfi'ī* (Damaskus: Dār al-Qalam, 2011), vol.1, 403.

[4] Lebih jauh dijelaskan bahwa ayat ini merupakan kelanjutan dari ayat-ayat sebelumnya yang menjelaskan seruan Allah kepada Bani Israel untuk masuk Islam dengan beriman kepada Al-Qur'an. Selanjutnya dalam ayat ini berisi seruan untuk mendirikan salat, dan menunaikan zakat serta bersama-sama dengan Nabi dan para sahabat mendirikan salat berjamaah. Lihat: Abū Ja'far Muḥammad b. Jarīr al-Ṭabariy, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān* (Kairo: Hijr, 2001) vol.1, 613.

حَدَّثَنَا عَبْدُاللهِ بنُ يُوْسُفَ قَالَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ نَافِعٍ عَنْ عَبْدِاللهِ بن عُمَرَ أَنَّ رَسُوْلَ الله صلى الله عليه و سلم قال: صَلَاةُ الْجَمَاعَةِ تَفْضُلُ صَلَاةَ الْفَذِّ بِسَبْعٍ وَ عِشْرِيْنَ دَرَجَةً[5]

Artinya: "Telah menceritakan kepada kami 'Abd Allah b. Yūsuf yang berkata, telah mengabarkan kepada kami Mālik dari Nafi' dari 'Abd Allah b. 'Umar bahwa Rasulullah SAW. bersabda: Salat berjamaah lebih utama daripada salat sendirian dua puluh tujuh derajat."

Salat berjamaah mula-mula disyariatkan di Madinah[6] yang kemudian disepakati oleh para sahabat. Ketetapan (ijma') ini selanjutnya menjadi landasan dalam pensyariatan salat berjamaah selain dari Al-Qur'an dan Hadis.

Adapun hadis lain yang menerangkan tentang anjuran salat berjamaah, seperti:

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ يُوْسُفَ قَالَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ أَبِي الزِّنَادِ عَنِ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: وَالَّذِيْ نَفْسِيْ بِيَدِهِ لَقَدْ هَمَمْتَ أَنْ آمُرَ النَّاسَ بِحَطَبٍ فَيُحْطَبَ ثُمَّ آمُرَ بِالصَّلَاةِ فَيُؤَذَّنَ لَهَا ثُمَّ آمُرَ رَجُلًا فَيَؤُمَّ النَّاسَ ثُمَّ أُخَالِفَ إِلَى رَجُلٍ فَأُحَرِّقَ عَلَيْهِمْ بُيُوْتَهُمْ[7]

Artinya: "Telah menceritakan kepada kami 'Abd Allah b. Yūsuf yang berkata, telah mengabarkan kepada kami Mālik dari Abu al-Zanād dari al-A'raj dari Abū Hurayrah bahwa Rasulullah SAW. bersabda: Demi Dzat yang jiwaku ada di tangan-Nya, Sung-

---

[5] Muḥammad b. Ismā'īl al-Bukhāri, *Al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ (Ṣaḥīh al-Bukhāri)* (Kairo: al-Maṭba'ah al-Salafiyyah, 1403 H), vol. 1, no. 645, 216.

[6] Aḥmad Zayn al-Dīn b. 'Abd al-'Azīz al-Malībāriy, *Fatḥ al-Mu'īn bi Sharh Qurrat al-'Ayn bi Muhimmāt al-Dīn* (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2004), 171.

[7] Muḥammad b. Ismā'īl al-Bukhāri, *Al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ (Ṣaḥīh al-Bukhāri)* vol. 1, no. 645, 215-216.

guh, aku pernah bertekad untuk menyuruh orang membawa kayu bakar dan menyalakannya, kemudian aku akan perintahkan orang untuk mengumandangkan adzan untuk salat (berjamaah) kemudian akan aku suruh salah seorang untuk mengimami orang-orang (jamaah) yang ada lalu aku akan berangkat mencari para lelaki yang tidak ikut shalat berjama'ah itu supaya aku bisa membakar rumah-rumah mereka."

Hadis di atas menceritakan bahwa Rasulullah SAW berkeinginan untuk menyuruh orang-orang mengumpulkan kayu bakar lalu beliau menyuruh salah seorang diantaranya melakukan adzan untuk salat dan menyuruh salah seorang untuk menjadi imam sementara beliau mendatangi orang-orang yang tidak ikut berjamaah dan membakar rumah-rumah mereka. Jika kita perhatikan, hadis tersebut merupakan anjuran tegas dari Rasulullah kepada ummatnya untuk melakukan salat berjamaah. Anjuran tersebut mengindikasikan bahwa salat berjamaah memiliki kedudukan yang sangat penting dalam ibadah.

Anjuran dari Rasulullah SAW. tersebut selanjutnya melahirkan beberapa interpretasi mengenai hukum salat berjamaah. Beberapa ulama berpendapat bahwa salat berjamaah hukumnya adalah fardu kifayah sementara sebagian yang lain berpendapat bahwa hukumnya fardu ain dan ada pula yang berargumen bahwa hukum salat berjamaah adalah sunah muakkadah. Lebih jelas, Wahbah al-Zuḥayli dalam karyanya *al-Fiqh al-Islāmiy wa Adillatuh* menguraikan sebagai berikut[8]:

- Kalangan Hanafiyah dan Malikiyah berpendapat bahwa salat berjamaah bagi salat fardu selain salat Jum'at hukumnya sunah muakkadah bagi laki-laki berakal yang mampu melaksanakannya tanpa kesulitan dan tidak diwajibkan bagi perempuan, anak kecil, orang gila, budak, orang sakit, orang tua, orang yang terpotong tangannya, orang yang

[8] Wahbah al-Zuḥayli, *al-Fiqh al-Islāmiy wa Adillatuh* , vol.2, 149.

tidak mampu, dan lain sebagainya. Dalam hal ini, Hanafiyah dan Malikiyah berpatokan pada hadist (صَلَاةُ الْجَمَاعَةِ تَفْضُلُ صَلَاةَ الْفَذِّ بِسَبْعٍ وَ عِشْرِيْنَ دَرَجَةً). Hadis ini menunjukkan bahwa salat berjamaah termasuk kategori yang dianjurkan dan kedudukannya merupakan pelengkap tambahan dari salat wajib. Oleh karena itu, maka hukum dari salat berjamaah adalah sunah muakkadah.

- Kalangan Syafi'iyah berpendapat dalam suatu pendapat yang paling shahih (*al-aṣaḥ al-manṣūs*) bahwa salat berjamaah hukumnya adalah fardu kifayah bagi laki-laki merdeka yang mukim. Salah satu ulama Syafi'iyyah yang berpendapat demikian adalah Imam al- Nawawī.[9] Dengan didirikannya salat berjamaah, maka secara tidak langsung menghidupkan syiar Islam baik itu dalam suatu negeri yang kecil ataupun besar. Dalam hal ini, mereka berpedoman pada hadis Nabi:

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يُوْنُسَ، حَدَّثَنَا زَائِدَةُ، حَدَّثَنَا السَّائِبُ بْنُ حُبَيْشٍ، عَنْ مَعْدَانَ بْنِ أَبِيْ طَلْحَةَ الْيَعْمَرِيِّ عَنْ أَبِي الدَّرْدَاءِ، قَالَ: سَمِعْتُ رَسُوْلَ اللهِ - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - يَقُوْلُ: مَا مِنْ ثَلَاثَةٍ فِي قَرْيَةٍ وَلَا بَدْوٍ لَا تُقَامُ فِيْهِمُ الصَّلَاةُ إِلَّا اْسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ الشَّيْطَانُ، فَعَلَيْكَ بِالْجَمَاعَةِ فَإِنَّمَا يَأْكُلُ الذِّئْبُ الْقَاصِيَةَ[10]

Artinya: "Telah menceritakan kepada kami, Aḥmad b. Yūnus, telah meriwayatkan kepada kami Zā'idah, telah meriwayatkan kepada kami al-Sā'ib b. Ḥubaysh, dari Ma'-

---

[9] Muhyi al-Dīn Abī Zakariyā Yaḥya b. Sharf al-Nawawī, *Minhāj al-Ṭālibīn wa 'Umdah al-Muftīn* (Beirut: Dār al-Minhāj, 2005), 118. Lihat juga: Shams al-Dīn Muḥammad b. al-Khaṭīb al-Sharbīnī, *Mughnī al-Muhtāj ilā Ma'rifah Ma'ānī Alfāẓ al-Minhāj* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1997), vol.1, 350.

[10] Abū Dāwūd Sulaymān b. al-Ash'ath al-Sijistāni, *Sunan Abī Dāwūd* (Beirut: Dār al-Risālah al-'Ālamiyyah, 2009) vol. 1, 410.

dān b. Abu Ṭalḥah al-Ya'mariyy dari Abu al-Dardā' berkata, Aku mendengar Rasulullah SAW. Bersabda: Tidaklah tiga orang dalam suatu daerah atau kampung namun mereka tidak mendirikan salat (berjamaah) di sana, kecuali karena syaitan telah menguasai mereka. Maka hendaklah kamu (salat) berjama'ah. Karena serigala itu hanya akan memangsa domba yang jauh (menyendiri)."

Dalam karyanya *al-Mu'tamad fi al-Fiqh al-Shāfi'ī*, Muḥammad al-Zuḥayli menyebutkan bahwa kalangan Syafi'iyah memandang kewajiban tersebut tidak lantas gugur kecuali dengan menegakkan syiar Islam dengan mendirikan salat berjamaah. Berkenaan dengan hal ini, pada dasarnya salat berjamaah juga disyariatkan bagi perempuan baik di masjid ataupun di rumah, hanya saja penekanannya berbeda dibandingkan dengan laki-laki. Lebih afdal dikerjakan di rumah berdasarkan sabda Rasulullah SAW. yang diriwayatkan oleh Abu Dawūd yang menyatakan bahwasanya janganlah melarang perempuan ke masjid (untuk salat berjamaah), dan rumah mereka adalah sebaik-baik (tempat) bagi mereka.[11] Sementara itu, salat berjamaah tidak diwajibkan bagi orang yang musafir[12]

Pendapat yang selanjutnya, menyebutkan bahwa hukum salat berjamaah adalah sunnah muakkadah pada

---

[11] Bunyi hadisnya sebagai berikut:

رَوَى ابْنُ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ: لَا تَمْنَعُوْا نِسَاءَكُمْ الْمَسَاجِدَ وَبُيُوْتُهُنَّ خَيْرٌ لَهُنَّ

Artinya: Telah meriwayatkan Ibn 'Umar ra. yang berkata: Rasulullah SAW. bersabda: "Jangan kalian larang perempuan-perempuan kalian untuk pergi ke masjid, dan (meskipun) rumah-rumah mereka lebih baik bagi mereka."

[12] Muḥammad al-Zuḥayli, *Al-Mu'tamad fi al-Fiqh al-Shāfi'ī*, vol.1, 405.

salat fardu lima waktu selain salat Jum'at.[13] Pendapat inilah yang dipegangi oleh sebagian besar kalangan Syafiiyah. Diantara tokoh yang mengemukakan hal ini adalah Imam al-Rāfi'ī dan Imam al-Bayjūrī.[14] Sebagian lain dari kalangan Syafi'iyyah berpendapat bahwa salat berjamaah hukumnya fardu 'ain.

- Sedangkan dari kalangan Hanabilah berpendapat bahwa hukum salat berjamaah adalah fardu 'ain berdasarkan firman Allah SWT. dalam surat al-Nisā' ayat 102 yang juga ditegaskan dalam surat al-Baqarah ayat 43 sebagaimana yang disebutkan di atas. Mereka menyandarkan pula pendapatnya pada hadis riwayat al-Bukhari terdahulu yang menyatakan bahwa Nabi SAW. ingin membakar rumah-rumah orang yang tidak ikut salat berjamaah. Menurut Hanabilah, hadis ini secara jelas menunjukkan wajibnya salat berjamaah, karena hal tersebut tidak akan dilakukan kecuali terhadap hal-hal yang diwajibkan. Namun, dalam hal ini Imam Ahmad b. Hanbal menyatakan bahwa salat berjamaah bukan syarat sahnya salat.

Dengan disyariatkannya salat berjamaah, tentu banyak keutamaan, hikmah dan manfaat yang terkandung di dalamnya. Salah satu keutamaannya sebagaimana yang dinyatakan dalam hadis riwayat al-Bukhari sebelumnya adalah dilipatgandakannya pahala seseorang menjadi 27 derajat dibandingkan dengan salat

---

[13] Muhyi al-Dīn Abī Zakariyā Yaḥya b. Sharf al-Nawawī, *Minhāj al-Ṭālibīn wa 'Umdah al-Muftīn* , 118; Muhyi al-Dīn Abī Zakariyā Yaḥya b. Sharf al-Nawawī, *Kitāb al-Majmū' Sharḥ al-Muhadhdhab li al-Shayrazī* (Jeddah: Maktabah al-Irshād, tt), vol.4, 84-85; Muhyi al-Dīn Abī Zakariyā Yaḥya b. Sharf al-Nawawī,*Rawḍah al-Ṭālibīn* (Riyadh: Dār 'Ālam al-Kutub, 2003), vol.1, 443-445.

[14]Burhān al-Dīn Ibrāhīm al-Bayjūri, *Ḥāshiyah al-Shaykh Ibrāhīm al-Bayjūrī* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999),vol. 1, 371.

sendirian.[15] Pahala tersebut tentu akan semakin bertambah jika salat berjamaah dilakukan di masjid. Seseorang yang secara konsisten menjalankan salat berjamaah di masjid selain mendapatkan pahala berjamaah, juga akan mendapatkan naungan dari Allah kelak di hari kiamat sebagai bukti kecintaannya dan keterikatannya terhadap masjid. Hal ini diterangkan dengan jelas dalam hadis riwayat al-Bukhari yang menyatakan bahwa ada 7 golongan yang kelak dinaungi oleh Allah di hari kiamat, salah satunya adalah orang yang hatinya selalu terikat dan cinta dengan masjid.[16]

---

[15] Dalam riwayat lain disebutkan 25 derajat. Lihat hadis ke 646 riwayat al-Bukhari. Muḥammad b. Ismāʿīl al-Bukhāri, *Al-Jāmiʿ al-Ṣaḥīḥ (Ṣaḥīh al-Bukhāri)* vol. 1, no. 645, 216.

[16] Adapun isi dari hadis tersebut, yaitu:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ بُنْدَارٌ، قَالَ: حَدَّثَنَا يَحْيَى، عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ، قَالَ: حَدَّثَنِي خُبَيْبُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنْ حَفْصِ بْنِ عَاصِمٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: سَبْعَةٌ يُظِلُّهُمُ اللَّهُ فِي ظِلِّهِ، يَوْمَ لاَ ظِلَّ إِلَّا ظِلُّهُ: الإِمَامُ العَادِلُ، وَشَابٌّ نَشَأَ فِي عِبَادَةِ رَبِّهِ، وَرَجُلٌ قَلْبُهُ مُعَلَّقٌ فِي المَسَاجِدِ، وَرَجُلاَنِ تَحَابَّا فِي اللَّهِ اجْتَمَعَا عَلَيْهِ وَتَفَرَّقَا عَلَيْهِ، وَرَجُلٌ طَلَبَتْهُ امْرَأَةٌ ذَاتُ مَنْصِبٍ وَجَمَالٍ، فَقَالَ: إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ، وَرَجُلٌ تَصَدَّقَ، أَخْفَى حَتَّى لاَ تَعْلَمَ شِمَالُهُ مَا تُنْفِقُ يَمِينُهُ، وَرَجُلٌ ذَكَرَ اللَّهَ خَالِيًا فَفَاضَتْ عَيْنَاهُ.

Artinya: Telah menceritakan kepada kami Muḥammad b. Bashshār Bundār yang berkata, telah meriwayatkan kepada kami Yaḥya dari ʻUbayd Allāh yang berkata, telah menceritakan kepadaku Khubayb b. ʻAbd al-Raḥmān dari Hafṣ b. ʻĀṣim dari Abū Hurayrah, dari Nabi Muhammad SAW.yang bersabda: "Tujuh golongan yang dinaungi Allah dalam naungan-Nya pada hari dimana tidak ada naungan kecuali naungan-Nya:Imam yang adil, seorang pemuda yang tumbuh dewasa dalam beribadah kepada Allah, seorang yang hatinya bergantung ke masjid, dua orang yang saling mencintai/menyayangi karena Allah, keduanya berkumpul karena-Nya dan berpisah karena-Nya, seorang laki-laki yang diajak berzina oleh seorang wanita yang mempunyai kedudukan lagi cantik, lalu ia berkata, 'Sesungguhnya aku takut kepada Allah', dan seseorang yang bersedekah lalu ia menyembunyikannya sehingga tangan kirinya tidak tahu apa yang diinfakkan tangan kanannya, serta seseorang yang berzikir mengingat Allah dalam keadaan sepi hingga berlinang air matanya."

Keutamaan lainnya antara lain pahala bagi orang yang melangkahkan kakinya menuju masjid untuk salat berjamaah, pahala menunggu waktu salat, menjauhkan diri dari godaan setan, diampuni dosa-dosa dan didoakan oleh para malaikat, pahala bagi orang yang istikamah pergi ke masjid akan sama diberikan Allah walaupun ketika dia sakit dan tidak bisa ke masjid, melatih kedisiplinan dan akhlak mulia, dan lain-lain.[17]

Dalam konteks yang lebih luas, hikmah salat berjamaah yang dapat dirasakan adalah tampaknya syiar Islam yang tentunya merupakan bagian dari dakwah Islam. Hal ini tentu memberikan dampak positif yang perlu untuk dijaga dan terus dilestarikan. Terutama dalam realita sekarang dimana kemerosotan banyak ditemui dalam berbagai bidang. Lebih dari itu, salat berjamaah juga memupuk tali persaudaraan dan memperkuat persatuan antara sesama muslim. Perbedaan status sosial, usia, pendidikan, dan lain sebagainya seakan sirna ketika sama-sama berdiri sejajar satu sama lain untuk salat berjamaah. Masing-masing sama kedudukannya di hadapan Allah, kecuali ketakwaannya sebagaimana disebutkan dalam al-Qur'an surat al-Ḥujurāt ayat 13 bahwa yang paling mulia di sisi Allah adalah yang paling bertakwa.[18]

Lihat: Muḥammad b. Ismāʿīl al-Bukhāri, *Al-Jāmiʿ al-Ṣaḥīḥ (Ṣaḥīh al-Bukhāri)* vol. 1, no. 660, 216.

[17] Faḍl Ilāhī, *Ahammiyah Ṣalāh al-Jamāʿah* (Alexandria: Dār al-Iʿtiṣām, 2002), 9.

[18]

يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ

Artinya: "Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kamu disisi Allah ialah orang yang paling takwa diantara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal."

Berkenaan dengan salat berjamaah ini, Al-Banjari berpendapat bahwa hukumnya fardu kifayah bagi salat fardu yang lima waktu. Sebagaimana yang tersebut di dalam *Sabīl al-Muhtadīn*, yaitu:

> "Bermula berjamaah pada sembahyang fardu yang lima waktu lagi yang tunai yaitu fardu kifayah"[19]

Dari pernyataan al-Banjari di atas, pendapat yang dikemukakan sama dengan pendapat kalangan Syafi'iyyah. Ini secara jelas menunjukkan bahwa mazhab yang dianut oleh al-Banjari merupakan mazhab al-Syafi'i. Dalam penjelasan selanjutnya, al-Banjari menyandarkan pendapatnya tersebut berdasarkan hadis Rasulullah yang diriwayatkan oleh Abu Dāwūd yang juga telah disinggung di atas bahwa tidaklah tiga orang di suatu desa atau lembah yang tidak didirikan shalat berjamaah di lingkungan mereka, melainkan setan telah menguasai mereka. Meski secara tegas menyebutkan bahwa hukum salat berjamaah adalah fardu kifayah, al-Banjari tidak serta merta meniadakan penjelasan mengenai pendapat ulama yang lain. Dalam pemaparannya, ia juga menyebutkan bahwa ada sebagian ulama yang berpendapat salat berjamaah itu hukumnya sunnah muakkadah dan ada sebagian yang lain berpendapat bahwa hukumnya fardu 'ain. Hanya saja al-Banjari tidak memberi keterangan spesifik pendapat dari ulama siapa saja. Penjelasan ini juga disertai dengan dalil-dalil yang menjadi landasan pendapat dari ulama-ulama tersebut.[20]

Ulama-ulama yang berpendapat bahwa hukum salat berjamaah hukumnya sunnah muakkadah menyandarkan pendapat mereka pada hadis tentang keutamaan salat berjamaah dengan menda-

---

[19]Muḥammad Arshad al-Banjari, *Sabīl al-Muhtadīn li al-Tafaqquh fī Amr al-Dīn* (Singapura-Jeddah- Indonesia: al-Ḥaramayn: tt) vol.2, 21.

[20] Muḥammad Arshad al-Banjari, *Sabīl al-Muhtadīn li al-Tafaqquh fī Amr al-Dīn*, vol.2, 21-22.

pat ganjaran pahala 27 derajat dibanding salat sendirian. Sementara yang berpendapat hukum salat berjamaah fardu 'ain, menyandarkan pendapatnya pada hadis Nabi yang menyatakan akan membakar rumah-rumah orang yang tidak ikut salat berjamaah. Dalam penjelasannya mengenai hal ini, al-Banjari berpegang pada pendapat para ulama yang menyatakan bahwa hadis tersebut ditujukan kepada orang-orang munafik yang tidak ikut berjamaah. Al-Banjari menyebutkan:

> "Dijawab oleh jumhur ulama dengan bahwasanya hadis ini datang ia pada kaum munafikin yang bertinggal mereka itu daripada berjamaah dan tiada mereka itu mengerjakan sembahyang maka nyatalah daripada sekalian yang tersebut itu bahwasanya berjamaah itu fardu kifayah tiada fardu 'ain dan tiada sunnah muakkadah"[21]

Berdasarkan hal tersebut, al-Banjari sampai pada kesimpulan bahwa hukum salat berjamaah adalah fardu kifayah, yang diwajibkan bagi laki-laki berakal, balig, merdeka, mukim, memiliki pakaian yang menutup aurat (tidak bertelanjang dan tidak uzur. Penjelasan selanjutnya, al-Banjari menyatakan bahwa kewajiban fardu kifayah tersebut akan gugur jika telah dikerjakan oleh sebagian orang dengan syarat terlihatnya syiar Islam dengan adanya orang-orang yang salat berjamaah tersebut. Terlihatnya syiar Islam diumpamakan jika ada seorang musafir yang masuk ke dalam sebuah daerah atau tempat, kemudian dia melihat dengan jelas orang-orang sedang mendirikan salat berjamaah, maka realita ini akan serta merta mengindikasikan bahwa daerah tersebut merupakan daerah Islam. Penjelasan dari al-Banjari ini tidak jauh berbeda dengan pendapat dari para ulama Syafi'iyah yang lain. Selanjutnya, al-Banjari menyatakan:

---

[21] Muḥammad Arshad al-Banjari, *Sabīl al-Muhtadīn li al-Tafaqquh fī Amr al-Dīn*, vol.2, 22.

> "Maka jika ada tempat berjamaah itu dusun yang kecil yang dalamnya umpama tiga puluh laki-laki maka memadailah mendirikan jamaah pada satu tempat dan jika ada ia dusun yang besar atau negeri maka tiada memadailah mendirikan jamaah pada satu tempat hanya hendaklah jamaah itu berbilang beberapa tempat sekira-kira hasil dengan dia kenyataan tanda Islam yang terlebih besar (dan jikalau) muwafaqah sekalian mereka itu atas mendirikan berjamaah di dalam rumah mereka itu dan tiada nyata dengan dia syiar Islam tiadalah gugur fardu dengan dia "[22]

Dalam keterangannya tersebut, al-Banjari menekankan pentingnya syiar Islam dengan mendirikan salat berjamaah. Menariknya, dalam hal ini al-Banjari menentukan jumlah (populasi) yang bisa diwakili oleh sebagian orang. Hal ini tentu merupakan sebuah inovasi baru dari al-Banjari, karena penentuan jumlah populasi untuk menegakkan syiar Islam tidak ditemukan dalam karya-karya fikih klasik. Dalam karya-karya fikih klasik, hanya disebutkan seruan salat berjamaah dengan tujuan untuk menegakkan syiar Islam tanpa ada ketentuan jumlah populasi yang dapat diwakili oleh sebagian orang. Pendapat yang dikemukan oleh al-Banjari ini mengindikasikan ijtihadnya dan penekanan dalam masalah salat berjamaah.

Penekanan ini juga menegaskan perhatian al-Banjari yang sangat serius terhadap salat berjamaah sebagai salah satu sarana mewujudkan syiar Islam. Kalaupun salat berjamaah itu tetap ditegakkan namun belum menunjukkan syiar Islam, maka kewajiban tersebut belumlah terpenuhi. Semisal dengan bersama-sama sepakat mendirikan salat berjamaah di dalam rumah, sehingga syiar Islam tidak tampak dalam suatu masyarakat tersebut, maka

[22] Muḥammad Arshad al-Banjari, *Sabīl al-Muhtadīn li al-Tafaqquh fī Amr al-Dīn*, vol.2, 22.

kewajiban masyarakat (fardu kifayah) bagi masyarakat muslim di daerah tersebut belum lagi gugur.

Jika dalam suatu desa terdapat 30 orang laki-laki, maka menurut al-Banjari jumlah ini mencukupi untuk bisa mendirikan salat berjamaah dalam suatu tempat sehingga syiar Islam bisa terlihat dan bagi sebagian yang lain, kewajiban ini sudah terpenuhi. Apabila daerah itu besar dan luas dengan penduduknya yang banyak, maka untuk mendirikan salat berjamaah tidak cukup hanya pada satu tempat saja, namun perlu untuk melaksanakannya di beberapa tempat.

Lebih lanjut, al-Banjari menyebutkan:

> "Syahdan, dikehendaki dengan tanda Islam yang terlebih besar itu yaitu sembahyang dan kenyataannya itu mengerjakan dia dengan berjamaah maka jika tiada nyata tanda yang tersebut itu tiada gugur fardu kifayah atas mereka itu dan tiada gugur dosa atas yang tiada mendirikan dia maka jika enggan sekalian mereka itu atau setengah mereka itu daripada mendirikan jamaah hendaklah diperangi akan mereka itu oleh sultan atau naibnya seperti hukum sekalian fardu kifayah yang lain."[23]

Pada pemaparan tersebut, penekanan akan pentingnya mendirikan salat berjamaah semakin ditegaskan oleh al-Banjari. Apabila syiar Islam sebagai tujuan utama dari salat berjamaah itu tidak terlihat, maka menurut al-Banjari kewajiban fardu kifayah yang di bebankan terhadap suatu masyarakat belum terpenuhi, bahkan mereka berdosa jika tidak mendirikan hal tersebut. Lebih dari itu, jika sebagian masyarakat atau seluruhnya enggan dan tidak mau melaksanakan salat berjamaah, maka mereka layak untuk diperangi oleh pemerintah yang berkuasa. Hal ini semakin

[23] Muḥammad Arshad al-Banjari, *Sabīl al-Muhtadīn li al-Tafaqquh fī Amr al-Dīn*, vol.2, 22.

mempertegas bahwa al-Banjari tidak sekedar menyeru akan pentingnya salat berjamaah saja, tetapi lebih dari itu, ia memberikan penekanan khusus dan perhatian yang serius sebagai bentuk penegakan syiar Islam. Jikalau salat berjamaah tetap di lakukan, namun bukan di tempat terbuka yang diketahui oleh orang lain, semisal di rumah atau di tempat tersembunyi, maka hal ini belum dianggap sebagai penegakan syiar Islam.

Berdasarkan penjelasan tersebut, nampaknya kewajiban fardu kifayah yang al-Banjari sebutkan tidak sebatas itu saja, namun lebih menekankan pelaksanaanya kepada setiap individu muslim sehingga orang yang tidak mau melaksanakannya harus diperangi oleh pemerintah. Terlihat jelas bahwa al-Banjari tidak sekedar mengikuti pendapat sebagian ulama Syafi'iyyah, namun juga melakukan ijtihad berdasarkan hadis riwayat Abu Dāwūd yang juga telah disinggung sebelumnya yang intinya bahwa jika tiga orang di sebuah desa tidak mendirikan salat berjamaah, maka mereka telah dipegaruhi oleh setan.

Jika dianalisa lebih jauh, pada posisi ini al-Banjari melakukan *istinbāṭ* hukum yang didasarkan pada pandangan-pandangan hukum yang ada dalam kitab-kitab Syafi'iyyah berdasarkan hadis di atas dan hadis-hadis lain yang senada dengan hal tersebut. Proses pengambilan hukum yang dilakukan oleh al-Banjari ini sejatinya mengacu dan merujuk secara langsung bunyi teks, atau bisa istilahkan dengan metode *qawliyy*.[24] Meski istilah ini mulai

[24] Istilah ini dijelaskan secara terperinci oleh Ahmad Zahro dalam bukunya *Tradisi Intelektual NU: Lajnah Bahtsul Masa'il 1926-1999*. Istilah ini mengacu pada metode istinbat hukum yang digunakan oleh Lajnah Bahtsul Masa'il NU (LBMNU) dalam menjawab segala permasalahan keagamaan khususnya segala keputusan yang menyangkut hukum fikih. Dalam pemaparannya, Ahmad Zahro menyebutkan ada tiga macam metode istinbat hukum yang diterapkan oleh LBMNU secara berjenjang, yaitu:

a. Metode *qawliyy*, yaitu suatu cara pengambilan hukum yang digunakan oleh ulama/intelektual NU dalam LBM dengan mempelajari masalah yang dihadapi, kemudian mencari jawabannya pada kitab-kitab

akrab digunakan belakangan oleh LBMNU, namun dalam praktiknya metode ini telah dipergunakan oleh al-Banjari.[25] Dalam tataran ijtihad, metode ini dapat dipadankan dengan metode ijtihad *bayāni* yaitu suatu cara penggalian dan penetapan hukum yang bertumpu pada kaidah-kaidah kebahasaan (interpretasi linguistik).[26] Metode ini membicarakan upaya interpretasi dan pemahaman terhadap teks-teks al-Qur'an dan Hadis dari berbagai aspek yang mencakup makna lafaz seperti *'ām, khāṣ, mutlaq, muqayyad, amr, nahy takhyir* dan lain sebagainya.[27]

---

fikih dari mazhab empat, dengan mengacu dan merujuk secara langsung pada bunyi teksnya. Atau dengan ungkapan lain, mengikuti pendapat-pendapat yang sudah jadi dalam lingkup mazhab tertentu.

b. Metode *ilhāqiyy*. Metode ini dilakukan dengan menyamakan hukum suatu kasus/ masalah yang belum dijawab oleh kitab (belum ada ketetapan hukumnya) dengan kasus/ masalah serupa yang telah dijawab oleh kitab (telah ada ketetapan hukumnya) yang disebut juga dengan *ilhāq al-masā'il bi naẓāirihā*. Dari penjelasan ini dapat dipahami bahwa proses ini akan ditempuh jika metode *qawliyy* tidak dapat dilaksanakan karena tidak ditemukan jawaban tekstual dari suatu kitab *mu'tabar* (yang dijadikan referensi).

c. Metode *manhājiyy,* yaitu suatu cara menyelesaikan masalah keagamaan yang ditempuh oleh LBM dengan mengikuti jalan pikiran dan kaidah penetapan hukum yang telah disusun oleh imam mazhab.

Penjelasan dan contoh lebih lengkap, lihat: Ahmad Zahro, *Tradisi Intelektual NU: Lajnah Bahtsul Masa'il 1926-1999* (Yogyakarta: LKis, 2004), 115-142.

[25] Ahmad Zahro menyebutkan bahwa penerapan metode ini sudah sejak lama dipergunakan yaitu sejak pertama kali dilaksanakan *bahth al-masā'il* pada 1926 dan kemudian dinyatakan secara eksplisit dalam keputusan Munas Alim Ulama di Bandar Lampung pada tanggal 21-25 Juni 1992. Lihat: Ahmad Zahro, *Tradisi Intelektual NU: Lajnah Bahtsul Masa'il 1926-1999*, 115.

[26] Ahmad Zahro, *Tradisi Intelektual NU: Lajnah Bahtsul Masa'il 1926-1999*, 120.

[27] Pembahasan lebih jelas silahkan lihat bab II mengenai macam-macam metode *istinbāṭ.*

Sebagai penganut mazhab Syafi'i, al-Banjari secara konsisten berpendapat dengan patokan ulama-ulama dan pendapat-pendapat dalam mazhab Syafi'i. Meski dalam permasalahan salat berjamaah ini kalangan Syafi'iyyah memiliki berbagai pandangan hukum, al-Banjari lebih condong pada pendapat yang menyebutkan bahwa hukum salat berjamaah fardu kifayah. Hal ini tentu jika di runut lagi ke atas, terlihat keseriusan al-Banjari menyeru salat berjamaah sebagai sarana untuk menegakkan syiar Islam. Syiar atau tanda Islam, merupakan tujuan dakwah yang ingin diwujudkan olehnya. Keseriusan ini tentu juga bukan semata-mata mengikuti pendapat ulama-ulama terdahulu, namun juga kepekaan dan kejelian al-Banjari dalam melihat realita sosial masyarakat saat itu.

Keadaan masyarakat Banjar pada masa itu belum sepenuhnya menjalankan syariat Islam dengan sebenar-benarnya. Meskipun Kesultanan Banjar telah memeluk agama Islam dan menjadikan Islam sebagai agama negara, ajaran Islam masih belum sepenuhnya dijalankan secara baik oleh masyarakat saat itu. Kepercayaan yang sebelumnya dianut oleh masyarakat, masih mengakat kuat sehingga banyak ritual-ritual yang bertentangan dengan Islam masih dijalankan dan diterapkan oleh sebagian masyarakat.[28] Hal ini juga yang kiranya membuat Sultan Tahmidullah II tergerak hatinya untuk menyuruh al-Banjari menulis kitab yang membahas masalah fikih agar masyarakat bisa semakin terarah dan memiliki pedoman dalam kehidupan mereka.[29]

---

[28] Permasalah ini juga menjadi perhatian khusus bagi al-Banjari. Ia menulis kitab berjudul *Tuḥfat al-Rāghibīn fī Bayān Haqīqat Īmān al-Mu'minīn wa Mā Yufsiduhu min Riddat al-Murtaddīn.* Pembahasan yang diangkat seputar hakikat iman, hal-hal yang merusak iman, ciri-ciri atau tanda jatuhnya seseorang menjadi murtad dan masalah hukumnya serta usaha untuk menghapus dan menghindarkan kebiasaan-kebiasaan yang dapat menyebabkan seseorang terjatuh ke jurang kemusyrikan demi menegakkan aqidah yang berpaham Ahlussunnah wal jamaah.

[29] Penjelasan lebih luas bisa di lihat di bab III

Sebagai bentuk usaha untuk menegakkan dan menjalankan ajaran Islam dengan sebaik-baiknya, maka al-Banjari mencoba melakukan pendekatan kepada masyarakat dengan memberikan pemahaman sesuai dengan tuntunan yang telah digariskan oleh para ulama terdahulu. Dalam hal salat berjamaah, tentu bukan usaha yang mudah untuk bisa menjalankan dan menerapkan hal ini di sebuah masyarakat yang masih memegang erat kepercayaan terdahulu. Untuk itu, al-Banjari memberikan penekanan pada pentingnya mendirikan salat berjamaah agar syiar Islam tampak dan ajaran Islam semakin mengakar di masyarakat.

Langkah dakwah yang dilakukan al-Banjari ini merupakan usaha untuk membangun nalar keislaman yang saat itu masih sangat 'rapuh'. Melalui pemahaman fikih yang coba diterapkan dalam sebuah tatanan masyarakat yang notabene masih belum memahami secara mendalam ajaran Islam yang dianutnya, sangat beralasan jika al-Banjari mewajibkan dan menyeru masyarakat untuk mendirikan salat berjamaah, bukan atas dasar hukum fardu kifayah saja.

Dalam konteks ini, jika melihat nalar keislaman masyarakat Banjar pada masa itu, perkembangan yang terjadi bukan merupakan evolusi linear, dalam arti yang baru menggantikan yang lama, tetapi lebih bersifat *overlapping* (tumpang tindih). Periode nalar keislaman dalam konteks ini dapat dibagi menjadi tiga periode yaitu periode mistik, formal dan ilmiah. Pada periode formal misalnya, sebenarnya periode mistik terus berjalan. Demikian juga pada periode ilmiah, sebenarnya periode mistik terus berjalan. Bahkan lebih dari itu, pada ketiga periode nalar keislaman tersebut, nalar keagamaan sebelumnya yang lebih bersifat mistis juga masih terus berjalan.[30] Periode mistik, mengacu pada

[30] Pembagian periode nalar keislaman ini mengacu pada beberapa pemikiran, sebagaimana diungkapkan oleh Muhammad Iqbal Noor, yaitu hukum tiga tahap yang diungkapkan oleh Auguste Comte yang terdiri dari teologis, metafisik dan positif; dan periodisasi sejarah kesada-

periode awal Islam di Banjar, sementara periode formal merupakan periode dimana formalisasi keislaman terbentuk. Sedangkan periode ilmiah merupakan periode kontemporer.

Kiprah al-Banjari dalam mengembangkan dan membumikan Islam dalam masyarakat Banjar menemukan momentumnya pada periode formal. Masih belum kuatnya pemahaman masyarakat terhadap Islam, coba dijembatani oleh al-Banjari dengan pendekatan-pendekatan dalam segala bidang. Penerapan dan seruan dalam salat berjamaah, menjadi salah satu bagian yang menjadi perhatian serius. Dalam perjalanannya, hal ini kemudian dapat mengakar kuat dalam tatanan keislaman masyarakat Banjar. Beberapa waktu setelah wafatnya al-Banjari, hingga masa sekarang terlihat perkembangan signifikan dalam nalar keislaman orang Banjar. Penegakan syiar Islam melalui kewajiban mendirikan salat berjamaah, secara teratur membentuk filosofi hidup orang Banjar yang *baiman* (beriman) kepada Allah SWT. Tidak heran jika kemudian masyarakat Banjar dikenal sebagai masyarakat yang agamis dan taat beragama. Filosofi ini lantas mengakar kuat dan menjadi panutan bagi masyarakat Muslim di Banjar.

---

ran keagamaan yang diungkapkan Kuntowidjoyo yaitu mitos, ideologi dan ilmu.

Pada periode mistik, dapat dilihat bahwa periode awal perkembangan Islam di Banjar membawa semangat mistifikasi Islam, yaitu memanifestasikan keislaman mistik yang meyakini adanya kesatuan fundamental secara ontologi yang sejatinya memberikan keuntungan tersendiri bagi proses Islamisasi karena sifanya yang lebih akomodatif terhadap budaya lokal. Sementara pada periode formal, spirit yang dibawa adalah formalisasi Islam, dalam arti mengerjawantahkan Islam sesuai sumber utamanya, yaitu al-Qur'an dan Hadis dalam realita yang ada. Sedangkan periode yang ketiga yaitu peride ilmiah membawa spirit rasionalisasi keislaman, dalam arti mewujudkan keislaman yang bisa diterima secara fitrah-rasional, tidak secara dogmatis maupun mistik. Periode ini bisa disebut sebagai periode kontemporer.

Lihat: Muhammad Iqbal Noor, "Nalar Keislaman *Urang* Banjar", *Al-Banjari*, vol.10, no.2, (Juli, 2011), 145-164.

Penyebaran Islam pun dari yang hanya sebagian kecil saja, secara konsisten semakin bertambah pesat. Sehingga hampir keseluruhan masyarakat Banjar saat ini beragama Islam. Inilah bukti dari tampaknya syiar Islam itu.[31]

Pendapat al-Banjari tentang penekanan salat berjamaah ini, sejatinya juga tidak jauh berbeda dengan pendapat yang diungkapkan oleh ulama Nusantara yang lain yaitu Nur al-Dīn al-Rānīrī[32] dalam karyanya *Ṣirāṭ al-Mustaqīm*. Meski al-Rānīrī telah lebih dulu beberapa masa dari al-Banjari, pemikiran keduanya memiliki kemiripan mengenai penekanan salat berjamaah ini. Bedanya, al-Rānīrī tidak memberikan patokan jumlah populasi yang dapat diwakili oleh sebagian orang dalam melaksanakan salat berjamaah sebagaimana yang al-Banjari lakukan.[33] Al-Rānīri

---

[31] Sahriansyah, *Sejarah Kesultanan dan Budaya Banjar* (Yogyakarta: Aswaja Pressindo, 2016), 45-51.

[32] Nama lengkapnya adalah Nūr al-Dīn Muḥammad b. ‘Ali b. Ḥasanji al-Hamīd (al-Ḥumayd) al-Shāfi’i al-‘Aydrusī al-Rānīrī. Ia dilahirkan di sebuah kota pelabuhan tua di Pantai Gujarat yang bernama Ranir. Tahun kelahirannya tidak diketahui, tetapi kemungkinan besar menjelang akhir abad ke-16. Ibunya merupakan seorang Melayu dan ayahnya berasal dari keluarga imigran Haḍrami yang mempunyai tradisi panjang berpindah ke Asia Selatan dan Asia Tenggara. Al-Rānīri kemudian lebih dikenal sebagai seorang alim Melayu-Indonesia daripada India atau Arab. Selama masa hidupnya, al-Rānīri lebih dianggap sebagai tokoh sufi dari pada seorang pembaru (*mujaddid*). Padahal, menurut Azyumardi Azra, ia merupakan salah seorang *mujaddid* yang paling berpengaruh di Nusantara pada abad ke-17. Hanya saja beberapa penelitian lebih menitik beratkan pada pemikirannya saja dan sedikit yang berusaha memberikan perhatian yang lebih luas dari lingkungan keilmuan dan peranannya dalam wacana Islam. Ia juga dikenal sebagai seorang sufi, teolog, fakih, sastrawan serta politisi. Al-Rānīri wafat pada hari Sabtu, 22 Dhu al-Hijjah 1068 H / 21 September 1968. Lihat: Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII* (Bandung: Mizan, 1995), 169-180.

[33]Penjelasan ini dapat dilihat dalam karya al-Rānīrī, *Ṣirāṭ al-Mustaqīm*. Lihat: Muḥammad Arshad al-Banjari, *Sabīl al-Muhtadīn li al-*

hanya menyebutkan dan menjelaskan hukum salat berjamaah beserta hal-hal yang berhubungan dengan itu, tanpa ada menyinggung batasan populasi untuk mendirikan jamaah dalam suatu daerah. Hal yang sama dengan yang dijelaskan oleh ulama-ulama Syafi'iyyah dalam karya-karya mereka. Agaknya perbedaan ini dipengaruhi oleh cara pandang masing-masing dalam menyikapi realita yang ada dan perubahan sosial yang terjadi pada masa di mana mereka hidup. Terlepas dari itu, pendapat yang disampaikan keduanya memiliki esensi yang sama yaitu menegakkan syiar Islam di Nusantara. Dalam konteks yang lebih jauh, baik al-Rānīrī dan al-Banjari sama-sama memiliki peranan dalam proses intensifikasi Islamisasi di Nusantara.[34][35]

Tafaqquh fī Amr al-Dīn, vol.1, 198-199. (Kitab *Ṣirāṭ al-Mustaqīm* ditulis di bagian tepi kitab *Sabīl al-Muhtadīn li al-Tafaqquh fī Amr al-Dīn*)

[34] Meski intensifikasi Islamisasi yang dilakukan oleh al-Rānīri mula-mula terfokus pada wilayah Melayu, namun pada perjalanan selanjutnya, bersamaan dengan tersebarnya karya-karyanya, Nusantara mulai mengenal dan merasakan dampak positif perjuangan seorang al-Rānīri dalam penyebaran Islam. Lihat: Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII* , 184-188.

[35] Al-Rānīri merupakan ulama pertama di Nusantara yang mengambil inisiatif menulis buku pegangan standar mengenai kewajiban-kewajiban agama (fikih) yang mendasar bagi semua orang. Walaupun aturan-aturan fikih dalam batas tertentu telah dikenal dan dipraktikkan oleh sebagian kaum Muslim Melayu-Indonesia, tidak ada satu karya orang Melayu yang dapat dijadikan referensi sebelum munculnya *Ṣirāṭ al-Mustaqīm*-nya al-Rānīrī. Lihat: Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII* , 185-186. Al-Banjari pun tidak segan menyebut dalam kata pengantar (*khutbah al-kitāb)* bahwa sejatinya kitab *Sabīl al-Muhtadīn* banyak mengambil faedah dari karya al-Rānīrī tersebut. Lihat: Muḥammad Arshad al-Banjari, *Sabīl al-Muhtadīn li al-Tafaqquh fī Amr al-Dīn*, vol.1, 2-3. Dengan kata lain, *Sabīl al-Muhtadīn* merupakan representasi dari *Ṣirāṭ al-Mustaqīm.* Karel Steenbrink bahkan menyebut karya al-Banjari itu sama dengan karya pendahulunya itu dengan beberapa penambahan dan

Dari sudut pandang *maqāṣid*, pendapat al-Banjari mengenai salat berjamaah ini sangat mengakomodir *maqāṣid al-sharī'ah* [36]. Penekanan terhadap salat berjamaah sebagai tujuan tegaknya syiar Islam, kiranya merupakan sebuah usaha untuk menjaga atau memelihara agama (*ḥifẓ al-dīn*). Menjaga agama (*ḥifẓ al-dīn*) merupakan salah satu dari lima tujuan utama yang ingin dicapai oleh syariat untuk mewujudkan kemaslahatan bagi manusia. Empat tujuan lainnya yaitu memelihara akal (*ḥifẓ al-'aql*), memelihara jiwa (*ḥifẓ al-nafs*), memelihara keturunan (*ḥifẓ al-nasl*), dan memelihara harta (*ḥifẓ al-māl*).[37]

---

penyesuaian bahasa. Lihat: Karel Steenbrink, *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia Abad ke-19* (Jakarta: PT. Bulan Bintang, 1984), 99.

[36] Dalam konteks hukum Islam, pengertian *maqāṣid al-sharī'ah* merujuk pada nilai-nilai filosofis yang ingin dicapai oleh syariat atas pemberlakuan ketentuan-ketentuan. Karena sejatinya setiap tujuan (*maqāṣid)* merupakan dasar dan prinsip utama dalam setiap sendi kehidupan manusia. Terlebih lagi hukum Islam yang notabene sebagai sendi kehidupan tidak akan terlepas dari keharusan untuk memperhatikan setiap tujuan penerapan sebuah hukum. Lihat pengertian *maqāṣid al-sharī'ah:* Abū Isḥāq al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah* (Arab Saudi: Dār Ibn 'Affān, 1997), vol.2, 7-13; Muḥammad Ṭāhir b. 'Āshūr, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah* (Jordan: Dār al-Nafā'is, 2000), 249-258; Yūsuf al-Qaraḍāwi, *Dirāsat fi Fiqh Maqāṣid al-Sharī'ah* (Kairo: Dār al-Shurūq, 2008), 16-32; Aḥmad al-Raysūnī, *Madkhal Ilā Maqāṣid al-Shari'ah* (Mansourah: Dār al-Kalimah, 2010), 7-16; Jasser Auda, *Maqāṣid al-Sharī'ah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach* (London: The International Institute of Islamic Thought, 2007), 2-9. Sebagai sebuah nilai filosofis dalam hukum Islam, *maqāṣid al-sharī'ah* bersumber pada al-Qur'an dan Sunnah secara substantif, bukan secara *letterlijk*. Lihat: Mohammad Hashim Kamali, "Maqāṣid al-Sharī'ah: The Objectives of Islamic Law", *Islamic Studies,* vol.38, no.2 (1999), 193-208, diakses pada 2 Juni 2017. http://www.jstor.org/stable/20837037

[37] Abū Isḥāq al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah* (Arab Saudi: Dār Ibn 'Affān, 1997), vol.2, 20. Muḥammad Ṭāhir b. 'Āshūr menambahkan tiga tujuan lain selain lima tujuan yang telah ada yaitu persamaan (*al-musāwah*), toleransi (*al-samāḥah*) dan kebebasan (*al-*

Kelima hal tersebut menempati posisi primer (*ḍarūriy*) dalam kehidupan manusia, sehingga tidak bisa dianggap remeh begitu saja. Apabila tidak terpenuhi, maka keselamatan umat manusia baik di dunia maupun di akhirat akan terancam. Untuk memelihara dan mewujudkan kelima tujuan tersebut secara sempurna, maka perlu ditunjang dengan kebutuhan sekunder (*ḥājiy*) dan pelengkap (*taḥsīniy*). Artinya, lima tujuan utama dalam posisinya sebagai kebutuhan primer, akan lengkap jika ditunjang oleh kebutuhan sekunder, dan kebutuhan sekunder menjadi lengkap dengan kebutuhan tambahan/pelengkap.[38]

Hal-hal yang berkaitan dengan ibadah seperti salat, zakat, puasa, haji dan lain sebagainya menduduki posisi primer (*ḍarūriy*) yang harus dilaksanakan oleh seorang muslim karena semua hal tersebut merupakan bagian dari usaha memelihara agama.[39] Begitu pula dalam konteks salat berjamaah yang diungkapkan oleh al-Banjari. Untuk mewujudkan tegaknya syiar Islam, maka salat berjamaah perlu digalakkan, minimal dengan 30 orang di sebuah tempat. Al-Banjari tentunya mempertimbangkan kemaslahatan bagi umat Islam itu sendiri. Terjaganya agama merupakan kemaslahatan umum yang implikasinya sangat besar bagi umat dan keberlangsungan ajaran agama itu sendiri.[40]

ḥurriyyah). Lihat: Muḥammad Ṭāhir b. ʻĀshūr, *Maqāṣid al-Sharīʻah al-Islāmiyyah*, 249-407.

[38] Wahbah al-Zuḥayli, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmiy* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1986), vol.2, 1026. Bandingkan: Abū Isḥāq al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharīʻah*, vol.2, 31.

[39] Abū Isḥāq al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharīʻah*, vol.2, 18-19.

[40] Wahbah al-Zuḥayli membagi kemaslahatan menjadi dua bagian yaitu kemaslahatan global (*al-maṣlaḥah al-kulliyyah*) yang berkenaan dengan kebutuhan dan kepentingan umum yang manfaatnya untuk seluruh ummat dan kemaslahatan parsial (*al-maṣlaḥah al-juz'iyyah al-khāṣṣah*) yang berhubungan dengan kebutuhan dan kemaslahatan personal. Adapun usaha memelihara agama dari segala kerusakan termasuk

Islam memberikan perhatian yang sangat serius dalam hal memelihara agama. Secara jelas dapat dilihat bahwa kedudukan memelihara agama (*ḥifẓ al-dīn*) berada pada posisi teratas dari lima konsep kemaslahatan dalam *maqāṣid al-sharī'ah*. Artinya, kelestarian agama dalam syariat merupakan sebuah keniscayaan dan menjadi bagian sentral yang harus diwujudkan dan dijaga dengan sebaik-baiknya oleh seorang muslim.

Agama[41] yang sempurna terbentuk dari iman dan Islam; keyakinan dan amal perbuatan. Iman berarti pengakuan, dan Islam diartikan sebagai penyerahan. Pengakuan letaknya di hati, dan penyerahan meliputi hati dan seluruh badan secara lahir. Dalam konteks ini, Islam secara holistik merupakan sebuah agama yang diwahyukan Allah kepada Nabi Muhammad SAW. yang menuntun dan mengajarkan kita mengenai landasan keyakinan (*al-uṣūl al-i'tiqādiyyah*) beserta ketentuan seorang hamba (*takālīf al-'ibādiyyah*), pendidikan karakter (*ta'ālīm al-khuluqiyyah*) dan hukum syariat (*al-aḥkām al-tashrī'iyyah*). Masing-masing bagian tersebut memiliki keterkaitan satu sama lain. Keseimbangan setiap bagian

---

kategori yang pertama. Lihat: Wahbah al-Zuḥayli, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmiy* , 1028.

[41] Jika ditelaah pada kamus-kamus bahasa arab, agama (*al-dīn*) secara bahasa didefinisikan dengan banyak kata seperti kepemilikan, kekuasaan, penguasa, kejayaan, penghambaan, pemaksaan, ketaatan, kepatuhan, tunduk, dan lain sebagainya. Sedangkan secara terminologi, agama memiliki pengertian seperangkat ketentuan atau aturan-aturan ketuhanan (meliputi hukum, metode, dsb) yang diperuntukkan kepada manusia yang berakal sehat untuk patuh dan tunduk pada kebaikan guna memperoleh kebahagian di dunia dan kesuksesan di akhirat. Segenap aturan-aturan tersebut diturunkan oleh-Nya kepada utusan-Nya yang kemudian mengajarkannya kepada umat manusia. Lihat: Yūsuf Ḥāmid al-'Ālim, *Al-Maqāṣid al-'Āmmah li al-Sharī'ah al-Islāmiyyah* (Riyadh: al-Dār al-'Ālamiyyah li al-Kitāb al-Islāmiyy, 1994), 203-208.

yang meliputi lahir dan batin inilah yang sangat dijunjung tinggi oleh *maqāṣid al-sharī'ah*.[42]

Maka, penegakan salat berjamaah sebagai bagian dari amal perbuatan yang disyariatkan oleh Allah merupakan tindakan nyata untuk mewujudkan tujuan luhur syariat tersebut. Salat berjamaah menjadi sarana untuk merajut persaudaraan dan keharmonisan antar sesama muslim yang kemudian menumbuhkan rasa kebersamaan, kesatuan tujuan, dan lebih jauh mampu untuk mencegah segala keburukan yang terjadi sehingga persatuan dan kesatuan umat bisa dicapai. Islam pun semakin kokoh dan tetap lestari.[43][44]

Argumen al-Banjari mengenai salat berjamaah ini menunjukkan penguasaannya tidak saja dalam hal materi (pemahaman hukum fikih) yang mendalam, namun juga kecerdasannya dalam

---

[42] Yūsuf Ḥāmid al-'Ālim, *Al-Maqāṣid al-'Āmmah li al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, 209-226.

[43] Ismā'īl al-Ḥasani, *Naẓāriyat al-Maqāṣid 'Inda al-Imām Muḥammad al-Ṭāhir b. 'Āshur* (Virginia: The International Institute of Islamic Thought, 1995) 138-139.

[44] Pada tatanan yang lebih luas, konsep *ḥifẓ al-dīn* berkembang menjadi hak kebebasan beragama (*ḥurriyah al-tadayyun / ḥurriyyah al-i'tiqād*). Hak ini bukan sekadar menjaga kesucian agama, namun juga membangun sarana ibadah dan menciptakan pola relasi yang sehat dalam menjalankan agama, baik antar sesama maupun dengan orang yang beda agama. Dengan demikian secara tidak langsung hak ini digunakan untuk menciptakan situasi kondusif untuk mengejawantahkan keberagamaan seseorang. Salah satu ulama kontemporer yang berpendapat demikian adalah Ṭāhir b. 'Āshūr. Gagasan yang diungkapkan olehnya ini kiranya merupakan sebuah upaya merekonstruksi argument filosofis (dalam hal ini *maqāṣid al-sharī'ah*) untuk menampilkan hukum Islam yang inklusif dan toleran. Lihat: Zainul Mun'im, "Argumen Fatwa MUI Tentang Kelompok Sempalan dan Paham Menyimpang 1994-2011; Perspektif Hukum Islam dan Hak Asasi Manusia", *Tesis*, Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2016, 42-43. Bandingkan: Jasser Auda, *Maqāṣid al-Sharī'ah: A Beginner's Guide* (London: The International Institute of Islamic Thought, 2008) 27-32.

membaca realita yang ada pada masa itu. Apa yang dilakukan oleh al-Banjari ini secara tidak langsung menegaskan bahwa sebuah produk hukum yang lahir sangat dipengaruhi oleh perubahan realitas yang berkembang di masyarakat. Kemampuan hukum berdialektika dengan realita mutlak diperlukan, sehingga dapat dimengerti dan bisa dijalankan (*living* law) oleh masyarakat. Hal ini akan dapat dicapai jika hukum yang lahir selalu bersifat 'sensitif responsif', dinamis, elastis dan akomodatif terhadap perubahan-perubahan sosial yang mengitarinya.[45] Konsep ini sejalan dengan kaidah yang dirumuskan oleh para ulama yaitu *la yunkir taghayyur al-aḥkām bi taghayyur al-zamān wa al-makān*; perubahan hukum tidak bisa dipisahkan dari perubahan waktu dan tempat.

M. Atho Mudzhar, sebagaimana dikutip Maulidi, mengungkapkan bahwa sebuah hukum (termasuk hukum Islam) adalah bagian dari gejala sosial dan budaya. Sehingga pemahaman hukum dengan pendekatan tekstual saja tidak cukup dan harus dipadukan dengan pendekatan kontekstual dengan mempertimbangkan aspek budaya dan realitas sosial yang berkembang di masyarakat. Karena pada dasarnya antara hukum dan masyarakat terdapat hubungan timbal balik.[46]

Hal lain yang bisa diungkapkan berkenaan dengan salat berjamaah adalah penegasan identitas muslim. Menegakkan syiar Islam berarti juga menegaskan identitas agama Islam itu sendiri. Strategi dakwah ini pada akhirnya membuahkan hasil. Berkembangnya agama Islam di bumi Banjar merupakan bukti nyata keberhasilan dakwah al-Banjari. Terkait hal ini, Ridwan Lubis

---

[45] Mohammad Mufid, " Nalar Fiqih Realitas al-Qaradhawi (Mendudukkan Relasi Teks dan Realitas Sosial)", *Syariah*, vol.14, no.1, (2014), 1-11, diakses pada 6 Mei 2017. http://jurnal.iain-antasari.ac.id/index.php/syariah/article/view/67/76

[46] Maulidi, "Paradigma Progresif dan Maqashid Syariah: Manhaj Baru Menemukan Hukum Responsif", *Asy-Syir'ah*, vol.49, no.2, (Desember 2015), 251-264, diakses pada 6 Mei 2017. http://asy-syirah.uin-suka.com/index.php/AS/article/view/141/140

menuturkan bahwa legalitas sebuah agama tergantung dari kemampuan mereka bertahan dari seleksi alami dan menunjukkan identitasnya pada berbagai peristiwa yang menandai kehidupan masyarakat. Oleh karena itu, kuatnya pengaruh sebuah agama hingga menjadi agama 'resmi' tergantung dari kesungguhan para penganutnya untuk menunjukkan identitasnya. Selain itu, faktor potensi daerah sebagai tempat bermukim para penganut agama tersebut yang kemudian mengundang rasa ingin tahu kalangan baik lokal maupun mancanegara serta merasakan suasana kehidupan masyarakat ketika merayakan ritual ajaran agama yang bercampur budaya.[47]

Mengacu pada pendapat ini, tentu tidak mengherankan jika al-Banjari pada masa itu menentukan pilihan hukum salat berjamaah fardu kifayah. Karena identitas penganut agama Islam tidak akan tampak jika dari masyarakat atau komunitas itu sendiri enggan melaksanakan salat berjamaah. Terlebih lagi, ajaran Islam pada masa itu masih belum sepenuhnya dipahami dengan baik oleh masyarakat. Dengan menunjukkan identitas agama Islam melalui salat berjamaah, orang-orang akan tertarik untuk lebih memahami Islam, tidak saja bagi orang muslim, namun juga bagi yang non muslim. Pada tahapan selanjutnya, Islam pun semakin jaya dan semakin berkembang. Pendidikan yang diberikan oleh al-Banjari melalui penerapan hukum Islam ini memberikan dampak positif yang signifikan bagi masyarakat Banjar khususnya dan Nusantara pada umumnya.

Upaya membentuk identitas muslim kiranya juga merupakan usaha untuk membentuk suatu masyarakat muslim yang ideal. Masyarakat ideal atau masyarakat utama[48] adalah terminologi

---

[47] M. Ridwan Lubis, *Agama Dalam Diskursus Intelektual dan Pergumulan Kehidupan Beragama di Indonesia* (Jakarta: Kementerian Agama RI, 2015), 58.

[48] Ada beberapa term yang dipakai oleh al-Qur'an yang merujuk pada pengertian masyarakat utama, antara lain: *ummah wāḥidah, ummah wasaṭa,* dan *khayr ummah*.

yang sengaja digunakan al-Qur'an untuk menegaskan pada suatu komunitas yang tumbuh dan berkembang pelaksanaan amar makruf seiring dengan penegakan nahi munkar. Konsep ini juga mengindikasikan bahwa ada "masyarakat non-utama" dengan ciri-ciri, misalnya tiadanya pelaksanaan amar makruf, juga mengendurnya penegakan nahi munkar. Masyarakat utama yang dikehendaki al-Qur'an memiliki beberapa karakteristik, diantaranya ketaatan kepada Allah dan persaudaraan. Salat berjamaah, merupakan bentuk ketaatan kepada Allah sekaligus mempererat tali persaudaraan antara sesama Muslim. Maka, konsep ini kiranya tepat dipadankan. Lebih jauh, terbentuknya masyarakat utama merupakan dasar terwujudnya negeri yang baik (*baldah ṭayyibah*). Meski di dalam al-Quran istilah *baldah ṭayyibah* hanya terulang sekali dan mengacu pada sejarah kerajaan Sabā' yaitu surah Sabā' ayat 15, namun esensinya dapatlah dijadikan pegangan. Karakteristik lain dari masyarakat utama sebagaimana disinggung al-Qur'an dalam konsep *baldah ṭayyibah* yaitu yang menerapkan konsep musyawarah dan antikekerasan.[49]

Sampai disini terlihat jelas, pendapat yang dikemukakan oleh al-Banjari bukanlah sekedar menukil saja, namun juga merupakan hasil pembacaannya terhadap realitas yang ada, sehingga pendapat yang dikeluarkan merupakan pendapat yang mampu mengakomodir keadaan ummat. Bahkan hal ini juga layak untuk diterapkan di masa sekarang ini. Meski al-Banjari sangat menekankan pelaksanaan salat berjamaah, ia juga memberikan batasan kebolehan orang tidak mengerjakannya tanpa beban dosa jika ada faktor-faktor yang menyulitkan dan menghambat pelaksanaanya seperti hujan lebat, angin kencang, suhu yang sangat dingin atau sangat panas, kelaparan dan kehausan, kantuk yang teramat sangat, sedang menjaga orang sakit, mencari benda yang hilang, ada yang ditakuti dalam perjalanan, terlalu gemuk, sangat kasma-

[49] Said Agil Husin al-Munawwar, *Hukum Islam dan Pluralitas Sosial* (Jakarta: Penamadani, 2004), 187.

ran, terlalu cantik, dan lain sebagainya.[50]Demikianlah pembahasan mengenai pendapat al-Banjari dalam hal salat berjamaah.

B. Pengurusan Jenazah

Perjalanan hidup manusia merupakan salah satu rahasia dari Allah, baik itu berkenaan dengan rezeki, jodoh, kematian dan lain sebagainya. Tidak ada manusia yang mengetahui kapan dia akan mendapat rezeki, siapa jodohnya, bagaimana serta kapan maut itu datang. Setiap perkara tersebut merupakan perkara ghaib yang hanya Allah saja yang mengetahuinya. Berkenaan dengan hal ini, Allah berfirman di dalam al-Qur'an surat Luqmān ayat 34 yang artinya:

> "Sesungguhnya Allah, hanya pada sisi-Nya sajalah pengetahuan tentang Hari Kiamat; dan Dialah Yang menurunkan hujan, dan mengetahui apa yang ada dalam rahim. Dan tiada seorangpun yang dapat mengetahui (dengan pasti) apa yang akan diusahakannya besok. Dan tiada seorangpun yang dapat mengetahui di bumi mana dia akan mati. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal"[51]

Di dalam ayat tersebut, terdapat lima perkara ghaib yang secara jelas disebutkan oleh Allah, yaitu keadaan di dalam rahim, tentang hujan, nasib atau keadaan manusia pada esok hari, kematian, dan hari kiamat. Ayat ini secara jelas menunjukkan kebesaran Allah yang kekuasaan-Nya meliputi segala hal. Dalam hal ini, penting dipahami bahwa segala perkara ghaib tersebut, terdapat hikmah yang terkandung di dalamnya. Salah satunya

---

[50] Muḥammad Arshad al-Banjari, *Sabīl al-Muhtadīn li al-Tafaqquh fī Amr al-Dīn*, vol.2, 25-28.

[51] Surat Luqmān ayat 34:

إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلۡمُ ٱلسَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ ٱلۡغَيۡثَۖ وَيَعۡلَمُ مَا فِي ٱلۡأَرۡحَامِۖ وَمَا تَدۡرِي نَفۡسٞ مَّاذَا تَكۡسِبُ غَدٗاۖ وَمَا تَدۡرِي نَفۡسُۢ بِأَيِّ أَرۡضٖ تَمُوتُۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرُۢ ٣٤

adalah mendidik manusia untuk meningkatkan kualitas hidup dengan senantiasa berbenah diri. Terlebih lagi menyangkut kematian.

Sebagai seorang muslim, kita dianjurkan untuk selalu mengingat kematian, karena dengan mengingatnya, menyadarkan kita akan hidup yang hanya sementara ini. Dengan begitu, kita bisa mempersiapkan dengan sebaik-baiknya hingga waktu itu tiba. Artinya, mengingat kematian merupakan salah satu perkara yang mempertebal keimanan kita. Rasulullah SAW. bersabda di dalam sebuah hadis yang artinya:

> "Perbanyaklah mengingat pemutus kenikmatan yaitu kematian"[52]

Dalam rangka mempersiapkan hal tersebut, kita dianjurkan untuk memperbanyak taubat, menjauhi segala maksiat dan meningkatkan ketaatan kepada Allah SWT. karena datangnya kematian itu pasti, tanpa pandang status, kedudukan, baik sehat maupun sakit, kaya & miskin, tua & muda, laki-laki & perempuan,

---

[52] Muḥammad al-Zuḥayli, *Al-Mu'tamad fī al-Fiqh al-Shāfi'ī*, vol.1, 595.

Adapun hadis lengkapnya berbunyi:

أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْجُنَيْدِ قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ أَبِي رِزْمَةَ قَالَ: حَدَّثَنَا الْفَضْلُ بْنُ مُوسَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرٍو عَنْ أَبِي سَلَمَةَعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُكْثِرُ أَنْ يَقُولَ: "أَكْثِرُوا مِنْ ذِكْرِ هَاذِمِ اللَّذَّاتِ"

Artinya: Telah mengabarkan kepada kami Muḥammad b. 'Abd Allāh b. al-Junayd yang berkata, telah menceritakan kepada kami Muḥammad b. 'Abd al-'Azīz b. Abū Rizmah yang berkata, telah menceritakan kepada kami al-Faḍl b. Mūsā dari Muḥammad b. 'Amr dari Abū Salamah dari Abū Hurayrah yang berkata, Rasulullah SAW. sering berkata: "Perbanyaklah mengingat pemutus kenikmatan yaitu kematian."

Lihat:Al-Amīr 'Alā' al-Dīn 'Ali b. Balbān, *Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān bi-tartīb Ibn Balbān*, (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1993), vo.7, no.2995, 261.

dan lain sebagainya. Berkenaan dengan hal ini, al-Banjari dalam karyanya *Sabīl al-Muhtadīn* secara jelas menyebutkan bahwa segala perkara yang berhubungan dengan mengingat kematian, baik itu mengerjakan segala perintah Allah dan menjauhi larangan-Nya ataupun yang semacamnya merupakan perkara sunnah bagi tiap-tiap orang yang berakal.[53] Argument ini tentu bukan asal menukil pendapat ulama-ulama terdahulu saja, namun juga al-Banjari memahami dengan baik esensi dari kematian itu sendiri. Oleh karena itu, ia menekankan pentingnya mendekatkan diri kepada Allah sebagai usaha untuk mempersiapkan datangnya kematian. Agar ketika malaikat maut datang menjemput, persiapan yang kita punya benar-benar cukup untuk bekal di akhirat nanti.

Apabila telah tiba ajal seorang muslim, maka terputuslah segala amal perbuatannya. Kehidupan di dunia yang fana akan berganti menjadi kehidupan akhirat yang kekal abadi. Dalam hal ini, Islam mewajibkan pemeluknya untuk memenuhi beberapa perkara jika ada diantara saudaranya yang meninggal dunia, yaitu memandikan, mengafani, menyalatkan dan menguburkan atau memakamkan. Pengurusan jenazah (*tajhīz al-mayyit*) yang meliputi empat hal tersebut hukumnya fardu kifayah berdasarkan konsensus ulama dan diatur sedemikian rupa sesuai dengan syariat Islam.[54] Masing-masing perkara tersebut juga memiliki ketentuan-ketentuan tersendiri.

Memandikan jenazah orang yang meninggal hukumnya fardu kifayah[55] berdasarkan hadis dari Nabi yang berbunyi:

---

[53] Muḥammad Arshad al-Banjari, *Sabīl al-Muhtadīn li al-Tafaqquh fī Amr al-Dīn*, vol.2, 65-67.

[54] Muḥammad al-Zuḥayli, *Al-Mu'tamad fī al-Fiqh al-Shāfi'ī*, vol.1, 603.

[55] Wahbah al-Zuḥayli, *al-Fiqh al-Islāmiy wa Adillatuh,* vol.2, 457. Lihat juga: Muhyi al-Dīn Abī Zakariyā Yaḥya b. Sharf al-Nawawī, *Kitāb al-Majmū' Sharḥ al-Muhadhdhab li al-Shayrazī*, vol.5, 112; Muhyi al-Dīn Abī Zakariyā Yaḥya b. Sharf al-Nawawī,*Rawḍah al-Ṭālibīn* , vol.1, 612.

"Mandikanlah ia dengan air dan daun bidara"

Memandikan jenazah dianjurkan untuk disegerakan apabila telah diyakini dengan benar bahwa yang bersangkutan telah meninggal dunia. Menurut al-Banjari, memandikan jenazah itu sekurang-kurangnya meratakan air ke seluruh tubuh jenazah dan dalam hal ini tidak diwajibkan niat bagi yang memandikan. Karena menurutnya, maksud dari memandikan itu sendiri adalah membersihkan tubuh jenazah itu dengan perbuatan orang lain sehingga dalam hal ini tidak perlu untuk berniat. Oleh karena itu, orang yang non muslim pun boleh memandikan jenazah seorang muslim.[56] Kalangan ulama Syafi'iyyah menyebutkan bahwa dalam konteks niat ini terdapat dua pendapat, yang paling sah (*al-aṣaḥḥ*) memandang tidak diwajibkan berniat, sementara yang lain menganggap bahwa niat merupakan salah satu syarat untuk meman-

---

Hadis lengkapnya:

حَدَّثَنَا أَبُو النُّعْمَانِ، حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ، عَنْ أَيُّوبَ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، قَالَ: بَيْنَمَا رَجُلٌ وَاقِفٌ بِعَرَفَةَ إِذْ وَقَعَ عَنْ رَاحِلَتِهِ، فَوَقَصَتْهُ - أَوْ قَالَ: فَأَوْقَصَتْهُ - قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**اغْسِلُوهُ بِمَاءٍ وَسِدْرٍ**، وَكَفِّنُوهُ فِي ثَوْبَيْنِ، وَلاَ تُحَنِّطُوهُ، وَلاَ تُخَمِّرُوا رَأْسَهُ، فَإِنَّهُ يُبْعَثُ يَوْمَ القِيَامَةِ مُلَبِّيًا

Artinya: Telah menceritakan kepada kami Abū al-Nu'mān, telah menceritakan kepada kami Ḥammād b. Zayd dari Ayyūb dari Sa'īd b. Jubayr dari Ibn 'Abbās ra. yang berkata: Pada saat seorang laki-laki berada di 'Arafah lalu kemudian jatuh dari tunggangannya hingga lehernya patah, Rasulullah SAW. bersabda: "Mandikanlah dia dengan air dan daun bidara serta kafanilah dia dengan dua helai pakaiannya, namun janganlah kalian mengolesinya dengan wewangian dan menutupi kepalanya, karena pada hari kiamat nanti dia akan dibangkitkan dalam keadaan ber-*talbiyyah.*"

Lihat: Muḥammad b. Ismā'īl al-Bukhāri, *Al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ (Ṣaḥīḥ al-Bukhāri)* vol. 1, no. 1265, 391.

[56] Muḥammad Arshad al-Banjari, *Sabīl al-Muhtadīn li al-Tafaqquh fī Amr al-Dīn*, vol.2, 68.

dikan jenazah.[57] Adapun orang yang mati syahid, maka dalam hal ini tidak dimandikan dan dikafani.[58]

Memandikan jenazah diwajibkan sekali dengan meratakan air ke seluruh tubuh dan sunah dimandikan dua kali atau tiga kali layaknya orang yang hidup. Dianjurkan juga untuk memandikan dengan jumlah bilangan ganjil. Al-Banjari berpendapat bahwa makruh hukumnya memotong kuku jenazah, karena menurutnya hal tersebut mengganggu kehormatan jenazah.[59] Argumentnya ini tidak berbeda dengan pendapat sebagian ulama Syafi'iyah,

---

[57] Muhyi al-Dīn Abī Zakariyā Yaḥya b. Sharf al-Nawawī, *Kitāb al-Majmū' Sharḥ al-Muhadhdhab li al-Shayrazī*, vol.5, 126; Muhyi al-Dīn Abī Zakariyā Yaḥya b. Sharf al-Nawawī,*Rawḍah al-Ṭālibīn* , vol.1, 613; Abū Isḥāq al-Shīrāzī, *Al-Muhadhdhab fī Fiqh al-Imām al-Shāfi'ī* (Damaskus: Dār al-Qalam, 1992), vol.1, 419.

[58] Dalam pengertiannya, orang yang mati syahid merujuk pada orang yang mati dalam pertempuran melawan orang kafir karena membela agama Allah. Ia diistilahkan 'syahid' sebab Allah dan Rasul-Nya menyaksikan dia untuk masuk surga. Para ulama empat mazhab memberikan penjelasan yang beragam dalam hal ini. Pada dasarnya, terdapat tiga macam istilah syahid, yaitu syahid dunia akhirat, syahid akhirat saja, dan syahid dunia saja. *Syahid dunia dan akhirat,* yaitu orang yang meninggal dalam pertempuran melawan orang kafir karena membela agama Allah. Syahid seperti ini hanya wajib dikuburkan dengan pakaian yang melekat di tubuhnya, tanpa dimandikan dan disalati. *Syahid dunia saja*, yaitu orang yang mati berperang melawan orang kafir, tapi bukan untuk membela agama Allah (untuk tujuan dunia), seperti mendapatkan harta rampasan. Syahid seperti ini di-*tajhīz* (diurus) sama seperti syahid dunia akhirat. Hanya saja tidak mendapatkan keutamaan dan pahala mati syahid. Sedangkan s*yahid akhirat saja* ,yang masuk kelompok ini sangat banyak. Seperti, orang mati teraniaya, mati karena sakit perut, mati tenggelam, mati dalam menuntut ilmu, mati karena memendam rasa cinta, dan lain sebagainya. Syahid seperti ini wajib diurus secara sempurna. Penjelasan lebih lanjut, baca: Wahbah al-Zuḥayli, *al-Fiqh al-Islāmiy wa Adillatuh,* vol.2, 552-562.

[59] Muḥammad Arshad al-Banjari, *Sabīl al-Muhtadīn li al-Tafaqquh fī Amr al-Dīn*, vol.2, 71.

meskipun sebagian yang lain ada yang berpendapat bahwa boleh memotong kuku jenazah.[60] Dalam hal ini, al-Banjari condong kepada pendapat yang memandang bahwa menjaga kehormatan jenazah merupakan hal yang utama. Sehingga segala sesuatu atau perbuatan yang mengganggu kehormatan jenazah tidak disetujui oleh al-Banjari.

Jika proses memandikan jenazah telah selesai berdasarkan segala tuntunan syariat, maka tahap selanjutnya adalah mengafani jenazah. Mengafani jenazah hukumnya adalah fardu kifayah berdasarkan hadis Nabi SAW.[61] Sekurang-kurangnya kafan yang wajib adalah sehelai kain yang menutupi aurat karena hal ini merupakan hak Allah. Adapun yang lebih utama, maka untuk laki-laki tiga helai kain dan untuk perempuan lima helai kain. Kain yang dijadikan kafan adalah kain yang diperbolehkan memakainya ketika masih hidup dan diutamakan yang berwarna putih. Maka dalam hal ini, lelaki yang dewasa tidak boleh dikafani dengan kain

---

[60] Muhyi al-Dīn Abī Zakariyā Yaḥya b. Sharf al-Nawawī, *Kitāb al-Majmū‘ Sharḥ al-Muhadhdhab li al-Shayrazī*, vol.5, 140.

[61] Hadis lengkapnya:

حَدَّثَنَا أَبُو النُّعْمَانِ، حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ، عَنْ أَيُّوبَ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، قَالَ: بَيْنَمَا رَجُلٌ وَاقِفٌ بِعَرَفَةَ إِذْ وَقَعَ عَنْ رَاحِلَتِهِ، فَوَقَصَتْهُ - أَوْ قَالَ: فَأَوْقَصَتْهُ - قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «اغْسِلُوهُ بِمَاءٍ وَسِدْرٍ، **وَكَفِّنُوهُ فِي ثَوْبَيْنِ**، وَلاَ تُحَنِّطُوهُ، وَلاَ تُخَمِّرُوا رَأْسَهُ، فَإِنَّهُ يُبْعَثُ يَوْمَ القِيَامَةِ مُلَبِّيًا

Artinya: Telah menceritakan kepada kami Abū al-Nu‘mān, telah menceritakan kepada kami Ḥammād b. Zayd dari Ayyūb dari Sa‘īd b. Jubayr dari Ibn ‘Abbās ra. yang berkata: Pada saat seorang laki-laki berada di ‘Arafah lalu kemudian jatuh dari tunggangannya hingga lehernya patah, Rasulullah SAW. bersabda: “Mandikanlah dia dengan air dan daun bidara serta kafanilah dia dengan dua helai pakaiannya, namun janganlah kalian mengolesinya dengan wewangian dan menutupi kepalanya, karena pada hari kiamat nanti dia akan dibangkitkan dalam keadaan ber-*talbiyyah*”

Lihat: Muḥammad b. Ismā‘īl al-Bukhāri, *Al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ (Ṣaḥīh al-Bukhāri)* vol. 1, no. 1265, 391. Bandingkan: Wahbah al-Zuḥayli, *al-Fiqh al-Islāmiy wa Adillatuh,* vol.2, 471.

sutera. Sebaliknya hal itu diperbolehkan bagi perempuan. Al-Banjari dalam *Sabīl al-Muhtadīn* menjelaskan bahwa kain yang digunakan untuk kafan sebaiknya yang tebal agar tidak memperlihatkan warna kulit. Jikalau tidak ada kain sama sekali untuk mengafani, maka dalam hal ini diperbolehkan untuk menggunakan kulit, jika tidak ada dengan rumput, dan apabila tidak ada juga maka dilumuri dengan lumpur.[62] Pendapat ini juga disebutkan oleh al-Rānīrī dalam karyanya *Ṣirāṭ al-Mustaqīm*[63], hanya saja tidak banyak disinggung dalam beberapa literatur fikih Syafi'iyyah dalam pembahasan kafan jenazah.[64] Sejatinya, pendapat al-Banjari ini mengacu pada ketentuan menutup aurat dalam salat yang harus dipenuhi. Hal ini juga mengindikasikan pemahaman al-Banjari yang mendalam dalam fikih. Secara apik ia menerangkan suatu

---

[62] Muḥammad Arshad al-Banjari, *Sabīl al-Muhtadīn li al-Tafaqquh fī Amr al-Dīn*, vol.2, 68.

[63] Muḥammad Arshad al-Banjari, *Sabīl al-Muhtadīn li al-Tafaqquh fī Amr al-Dīn*, vol.2, 27.

[64] Beberapa literatur fikih Syafi'iyyah tidak menyebutkan secara terperinci bahwa kulit, rumput, serta lumpur digunakan sebagai pengganti ketiadaan kain untuk mengafani jenazah. Salah satu yang secara jelas membahas hal ini adalah Imam al-Qalyūbi yang menuturkan bahwa jika tidak di temukan sesuatu yang bisa di buat kafan, maka di kafani dengan sesuatu yang najis setelah disalati dengan keadaan telanjang. Menurutnya, bahwa mengkafani jenazah dengan peti mati maka sudah di anggap cukup. Penjelasan mengenai penggunaan kulit, rumput dan lumpur dapat ditelusuri diantaranya: Shihāb al-Dīn Aḥmad b. Aḥmad b. Salāmah al-Qalyūbī dan Shihāb al-Dīn Aḥmad al-Barlisī 'Umayrah, *Ḥāshiyatān Qalyūbī wa 'Umayrah* (Cairo: Maṭba'ah Muṣṭafa al-Bābī al-Ḥalabī, 1956),vol. 1,327; Sulaymān al-Jamal, *Min Ḥāshiyah al-'Ālim al-'Allāmah al-Shaykh Sulaymān al-Jamal 'alā Sharḥ al-Minhāj* (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, tt) vol.2 ,156; Aḥmad Zayn al-Dīn b. 'Abd al-'Azīz al-Malībārī, *Fatḥ al-Mu'īn bi-Sharḥ Qurrat al-'Ayn bi-Muhimmāt al-Dīn* (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2004), 216; Al-Sayyid al-Bakrī b. al-Sayyid Muḥammad Shaṭā al-Dimyāṭī, *I'ānah al-Ṭālibīn* (Kairo: Dār Ihyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, tt), vol.2, 115.

permasalahan yang erat kaitannya dengan pembahasan lainnya sekaligus.

Adapun biaya yang dikeluarkan untuk pembelian kain kafan itu diambil dari harta peninggalan yang meninggal. Jika yang meninggal tidak memiliki harta peninggalan sama sekali, maka pembiayaan dibebankan kepada orang yang memberikan nafkah kepadanya selama hidupnya.[65]

Dalam kaitannya dengan proses mengafani jenazah, al-Banjari menuturkan apabila ahli waris dari jenazah berbeda pendapat, sebagian ingin mengafani lima lapis atau lima helai kain, dan sebagian yang lain ingin mengafani hanya dengan sehelai, atau semuanya sepakat hanya sehelai kain atau ada diantara ahli waris anak-anak atau yang gila maka dalam ketiga masalah di atas dikafani hanya dengan tiga helai saja.[66] Menyikapi adanya perbedaan pendapat tersebut, terlihat ketegasan al-Banjari dalam mengambil keputusan. Keputusan yang diambil tentu bukan tanpa dasar. Tentunya mengacu pada penjelasan dan argument dari para ulama.[67] Sehingga kemudian pendapat yang dikeluarkan adalah pendapat yang paling adil. Dengan memperhatikan bahwa hak Allah dan hak yang meninggal telah terpenuhi, maka dalam permasalahan tersebut al-Banjari menyikapinya dengan mengambil pendapat yang paling utama, yaitu mengafani dengan tiga helai kain.

---

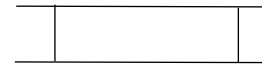
[65] Muḥammad Arshad al-Banjari, *Sabīl al-Muhtadīn li al-Tafaqquh fī Amr al-Dīn*, vol.2, 75.

[66] Muḥammad Arshad al-Banjari, *Sabīl al-Muhtadīn li al-Tafaqquh fī Amr al-Dīn*, vol.2, 73.

[67] Bandingkan: Burhān al-Dīn Ibrāhīm al-Bayjūri, *Ḥāshiyah al-Shaykh Ibrāhīm al-Bayjūrī* , vol. 1, 475; Shams al-Dīn Muḥammad b. al-Khaṭīb al-Sharbīnī, *Mughnī al-Muhtāj ilā Ma'rifah Ma'ānī Alfāẓ al-Minhāj*, vol.1, 502; Muhyi al-Dīn Abī Zakariyā Yaḥya b. Sharf al-Nawawī, *Kitāb al-Majmū' Sharḥ al-Muhadhdhab li al-Shayrazī*, vol.4,151-154; Al-Sayyid al-Bakrī b. al-Sayyid Muḥammad Shaṭā al-Dimyāṭī, *I'ānah al-Ṭālibīn*, vol.2 113-115.

Setelah jenazah selesai dikafani, maka selanjutnya dibawa menuju masjid untuk disalatkan. Dalam hal ini, al-Banjari juga menerangkan secara jelas mengenai tata cara membawa dan bagaimana seharusnya bentuk dari tandu atau keranda yang digunakan. Menurut al-Banjari, tandu yang digunakan adalah yang berbentuk tiga persegi atau yang empat persegi.[68] Adapun yang bentuknya secara jelas:

Tandu Tiga Persegi



Tandu Empat Persegi

Jika tandu atau keranda yang digunakan tiga persegi, maka yang mengangkat terdiri dari tiga orang laki-laki; satu orang berada di depan dengan meletakkan kedua ujung kayu di kedua bahunya, dan dua orang di ujung belakang sebelah kiri dan kanan juga diletakkan di atas bahu masing-masing. Apabila tidak kuat, maka boleh ditambah menjadi lima orang, tujuh orang, atau sembilan orang dan seterusnya dan yang terpenting adalah jumlah bilangannya ganjil. Sedangkan keranda atau tandu yang berbentuk empat persegi, maka diusung oleh empat orang yang masing-masing dari mereka itu berada di setiap sudut. Jika tidak kuat, maka boleh ditambah menjadi enam, delapan atau lebih sesuai dengan keperluan dengan jumlah genap.[69]

Penjelasan dari al-Banjari ini ternyata tidak jauh berbeda dengan penjelasan yang dipaparkan oleh Imam al-Nawawī.[70]

---

[68] Muḥammad Arshad al-Banjari, *Sabīl al-Muhtadīn li al-Tafaqquh fī Amr al-Dīn*, vol.2, 76.

[69] Muḥammad Arshad al-Banjari, *Sabīl al-Muhtadīn li al-Tafaqquh fī Amr al-Dīn*, vol.2, 76.

[70]Muhyi al-Dīn Abī Zakariyā Yaḥya b. Sharf al-Nawawī, *Rawḍah al-Ṭālibīn*, vol.1, 629; Muhyi al-Dīn Abī Zakariyā Yaḥya b. Sharf al-Nawawī, *Minhāj al-Ṭālibīn wa 'Umdah al-Muftīn* , 151; Shams al-Dīn

Dalam hal ini, al-Banjari hanya mengikuti pendapat yang sudah jadi dari Imam al-Nawawī secara *qawliyy*. Artinya, pada pembahasan ini al-Banjari merujuk secara langsung teks yang menyatakan hal tersebut meski tidak disebutkan dengan jelas. Metode yang digunakan oleh al-Banjari ini menunjukkan secara jelas konsistensinya dalam mengikuti mazhab Syafi'i. Ia juga menambahkan bahwa penggunaan kedua tandu atau keranda tersebut secara bergantian, terkadang memakai yang tiga persegi dan terkadang dengan empat persegi, lebih utama daripada hanya memakai salah satu saja.[71] Disini, secara tidak langsung ia menekankan bahwa perkara yang utama lebih baik untuk dikerjakan daripada hanya sekadar memenuhi kebutuhan saja.

Proses selanjutnya yang harus dilakukan dalam pengurusan jenazah adalah menyalatkan. Hukum salat jenazah tidak berbeda dengan pengurusan jenazah yang lain, yaitu fardu kifayah. Dalam pembahasan mengenai salat jenazah, penjelasan al-Banjari tidak berbeda dengan pendapat para ulama Syafi'iyyah yang terdapat di dalam literatur-literatur fikih mazhab Syafi'iyyah, baik mengenai rukun, sunat-sunat yang dikerjakan, tata cara dan hal-hal lain yang berhubungan dengan itu.[72] Berkaitan dengan salat jenazah ini, ada keyakinan dalam masyarakat Banjar bahwa salat jenazah harus dilakukan setidaknya oleh 40 orang laki-laki. Meskipun diakui bahwa salat jenazah adalah fardu kifayah yang cukup dilakukan jika ada beberapa orang yang mengerjakannya.[73] Al-Banjari dalam *Sabīl al-Muhtadīn* memang tidak menjelaskan batasan

---

Muḥammad b. al-Khaṭīb al-Sharbīnī, *Mughnī al-Muhtāj ilā Ma'rifah Ma-'ānī Alfāẓ al-Minhāj*, vol.1, 505;

[71] Muḥammad Arshad al-Banjari, *Sabīl al-Muhtadīn li al-Tafaqquh fī Amr al-Dīn*, vol.2, 76.

[72] Muḥammad Arshad al-Banjari, *Sabīl al-Muhtadīn li al-Tafaqquh fī Amr al-Dīn*, vol.2, 77-82.

[73] Alfani Daud, *Islam dan Masyarakat Banjar: Deskripsi dan Analisa Kebudayaan Banjar* (Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 1997), 298-299.

minimal jamaah untuk melakukan salat jenazah. Ia hanya menyebutkan hukum beserta ketentuan-ketentuan salat jenazah itu. Agaknya pendapat mengenai hal itu mengacu pada hadis yang disebutkan dalam Ṣaḥīḥ Muslim yang menyatakan bahwa jika jenazah disalatkan oleh 40 orang muslim, maka Allah akan memberikan syafaat dan mengabulkan doa mereka.[74]

---

[74] Bunyi hadisnya adalah:

حَدَّثَنَا هَارُونُ بْنُ مَعْرُوفٍ، وَهَارُونُ بْنُ سَعِيدٍ الْأَيْلِيُّ، وَالْوَلِيدُ بْنُ شُجَاعٍ السَّكُونِيُّ، قَالَ الْوَلِيدُ: حَدَّثَنِي، وقَالَ الْآخَرَانِ: حَدَّثَنَا ابْنُ وَهْبٍ، أَخْبَرَنِي أَبُو صَخْرٍ، عَنْ شَرِيكِ بْنِ عَبْدِ اللهِ بْنِ أَبِي نَمِرٍ، عَنْ كُرَيْبٍ، مَوْلَى ابْنِ عَبَّاسٍ، عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَبَّاسٍ، أَنَّهُ مَاتَ ابْنٌ لَهُ بِقُدَيْدٍ - أَوْ بِعُسْفَانَ - فَقَالَ: يَا كُرَيْبُ، انْظُرْ مَا اجْتَمَعَ لَهُ مِنَ النَّاسِ، قَالَ: فَخَرَجْتُ، فَإِذَا نَاسٌ قَدِ اجْتَمَعُوا لَهُ، فَأَخْبَرْتُهُ، فَقَالَ: تَقُولُ هُمْ أَرْبَعُونَ؟ قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: أَخْرِجُوهُ، فَإِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، يَقُولُ: «مَا مِنْ رَجُلٍ مُسْلِمٍ يَمُوتُ، فَيَقُومُ عَلَى جَنَازَتِهِ أَرْبَعُونَ رَجُلًا، لَا يُشْرِكُونَ بِاللهِ شَيْئًا، إِلَّا شَفَّعَهُمُ اللهُ فِيهِ»، وَفِي رِوَايَةِ ابْنِ مَعْرُوفٍ: عَنْ شَرِيكِ بْنِ أَبِي نَمِرٍ، عَنْ كُرَيْبٍ، عَنِ ابْنِ عَبَّاس

Artinya: Telah menceritakan kepada kami Hārūn b. Ma'rūf dan Hārūn b. Sa'īd al-Ayliyy dan al-Walīd b. Shujā' al-Sakūniyy. Al-Walīd berkata, telah menceritakan kepadaku sementara dua orang yang lainnya berkata, telah menceritakan kepada kami Ibn Wahb, telah mengabarkan kepadaku Abū Ṣakhr dari Sharīk b. 'Abd Allah b. Abu Namr dari Kurayb budak Ibn 'Abbas, dari Ibn 'Abbās, bahwa anaknya telah meninggal di kawasan Qudayd atau 'Usfān, maka ia pun berkata, "Wahai Kurayb, lihatlah berapa orang yang berkumpul untuk menshalatkannya." Kurayb berkata: "Maka aku pun keluar," ternyata orang-orang telah berkumpul untuk (mensalatkannya). Lalu aku memberitahukannya kepada Ibn 'Abbās, dan ia bertanya, "Apakah jumlah mereka mencapai empat puluh orang?" Kurayb menjawab, "Ya." Kemudian Ibn 'Abbas berkata: "Keluarkanlah jenazah itu, karena aku telah mendengar Rasulullah SAW. bersabda: "Tidaklah seorang laki-laki Muslim meninggal dunia, lalu empat puluh orang laki-laki berdiri menyalati jenazahnya, dan mereka tidak menyekutukan Allah sedikitpun, melainkan Allah akan menerima syafaat mereka untuknya." Sementara di dalam riwayat Ibn Ma'rūf dari Sharīk b. Abu Namr dari Kurayb dari Ibn 'Abbās.

Lihat: Muslim b. al-Ḥajjāj al-Naysabūri, *Ṣahīh Muslim* (Beirut: Dār Ihyā' al-Turath al-'Arabī,tt), vol.5, no. 948, 655.

Setelah pelaksanaan salat jenazah selesai dilaksanakan, proses selanjutnya adalah memakamkan. Kewajiban menguburkan jenazah tidak berbeda dengan tiga perkara terdahulu yang juga merupakan fardu kifayah bagi kaum muslimin dan telah disepakati berdasarkan konsensus kaum Muslimin.[75] Karena membiarkan jenazah tergeletak tanpa dimakamkan merupakan perbuatan yang merusak kehormatan jenazah tersebut dan mengganggu manusia. Kewajiban memakamkan jenazah ini berdasarkan firman Allah dalam surat al-Mursalāt ayat 25-26 dan surat al-Mā'idah ayat 31.[76] Pemakaman terhadap jenazah dianjurkan untuk disegerakan

---

Pendapat mengenai jenazah yang disalatkan oleh 40 orang ini juga disinggung salah satunya dalam kitab *al-Bujayrimi 'Ala al-Khaṭīb* karya Shaykh Sulaymañ al-Bujayrimi dan di kitab *Nihāyat al-Muhtāj* karya Imam al-Ramli. Lihat: Sulaymān b. Muhammad b. 'Umar al-Bujayrimi, *al-Bujayrimi 'Ala al-Khaṭīb* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1996), vol.2, 532-533; Shams al-Dīn Muḥammad b. Abu al-'Abbās b. Aḥmad b. Ḥamzah b. Shihāb al-Ramlī, *Nihāyat al-Muḥtāj ilā Sharḥ al-Minhāj* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003), vol.3, 27-28.

[75] Muhyi al-Dīn Abī Zakariyā Yaḥya b. Sharf al-Nawawī, *Kitāb al-Majmū' Sharḥ al-Muhadhdhab li al-Shayrazī*, vol.5,244.

[76] Wahbah al-Zuḥayli, *al-Fiqh al-Islāmiy wa Adillatuh,* vol.2, 519.

Bunyi ayat 25-26 surat al-Mursalāt,yaitu:

أَلَمْ نَجْعَلِ ٱلْأَرْضَ كِفَاتًا ٢٥ أَحْيَآءً وَأَمْوَٰتًا ٢٦

Artinya: Bukankah Kami menjadikan bumi (tempat) berkumpul, orang-orang hidup dan orang-orang mati.

Bunyi ayat 31 surat al-Mā'idah, yaitu:

فَبَعَثَ ٱللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي ٱلْأَرْضِ لِيُرِيَهُۥ كَيْفَ يُوَٰرِي سَوْءَةَ أَخِيهِ ۚ قَالَ يَٰوَيْلَتَىٰٓ أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَٰذَا ٱلْغُرَابِ فَأُوَٰرِيَ سَوْءَةَ أَخِى ۖ فَأَصْبَحَ مِنَ ٱلنَّٰدِمِينَ ٣١

Artinya: Kemudian Allah menyuruh seekor burung gagak menggali-gali di bumi untuk memperlihatkan kepadanya (Qabil) bagaimana seharusnya menguburkan mayat saudaranya. Berkata Qabil: "Aduhai celaka aku, mengapa aku tidak mampu berbuat seperti burung gagak ini, lalu aku dapat menguburkan mayat saudaraku ini?" Karena itu jadilah dia seorang diantara orang-orang yang menyesal.

apabila telah selesai disalatkan kecuali jika menunggu wali jenazah selama tidak dikhawatirkan adanya perubahan pada jenazah.[77]

Memakamkan jenazah di suatu tempat khusus pemakaman (*maqbarah*) sangat diutamakan daripada dimakamkan di tempat biasa sebagaimana Nabi SAW. yang selalu memakamkan orang yang meninggal di Baqī‘ . Bahkan,Imam al-Nawawi menganjurkan untuk memilih tempat pemakaman yang paling baik. Karena tempat pemakaman yang paling baik akan sering diziarahi dan didoakan oleh peziarah sehingga mendatangkan rahmat dari Allah apalagi jika dimakamkan bersama-sama dengan para ulama dan orang-orang saleh.[78]

Berkenaan dengan pemakaman jenazah, al-Banjari menuturkan:

> "Bermula wajib menanamkan mayat itu kemudian daripada memandikan dia dan sekurang-kurang kubur yang wajib itu liang yang menegahkan daripada keluar bau dan daripada dibongkar binatang buas…"[79]

Penjelasan dari al-Banjari tersebut juga sama dengan pendapat yang dipaparkan oleh para ulama Syafi'iyyah yang menyebutkan bahwa ketentuan minimal dari liang kubur yaitu yang mencegah keluarnya bau busuk dan dapat menghindarkan mayat dari gangguan binatang buas.[80] Dalam kaitannya dengan

---

[77] Abū Isḥāq al-Shīrāzī, *Al-Muhadhdhab fī Fiqh al-Imām al-Shāfi‘ī*, vol.1, 437.

[78] Muhyi al-Dīn Abī Zakariyā Yaḥya b. Sharf al-Nawawī, *Kitāb al-Majmū‘ Sharḥ al-Muhadhdhab li al-Shayrazī*, vol. 5,243-246. Bandingkan: Wahbah al-Zuḥayli, *al-Fiqh al-Islāmiy wa Adillatuh,* vol.2, 519.

[79] Muḥammad Arshad al-Banjari, *Sabīl al-Muhtadīn li al-Tafaqquh fī Amr al-Dīn*, vol.2, 82.

[80]Bandingkan: Muhyi al-Dīn Abī Zakariyā Yaḥya b. Sharf al-Nawawī, *Kitāb al-Majmū‘ Sharḥ al-Muhadhdhab li al-Shayrazī*, vol. 5, 243-246; Aḥmad Zayn al-Dīn b. ‘Abd al-‘Azīz al-Malībāriy, *Fatḥ al-Mu‘īn bi Sharh Qurrat al-‘Ayn bi Muhimmāt al-Dīn*, 217; Al-Sayyid al-

ini, Shaykh al-Islām Zakariyā al-Anṣāri dalam *Fatḥ al-Wahhāb* menuturkan bahwa disunnatkan memperluas dan memperdalam galian kubur. Lebih tinggi dari ukuran manusia normal. Pendapatnya ini didasarkan pada hadis Nabi SAW. yang diriwayat oleh al-Turmudhī yang isinya menyatakan bahwa Nabi SAW. Memerintahkan kepada para sahabat untuk menggali kubur, memperluas dan memperdalamnya disaat ingin menguburkan para korban perang Uhud.[81]

Mempertegas hal ini, al-Banjari menekankan pentingnya adanya galian untuk liang kubur. Ia menuturkan:

> "Tiada memadai menghantarkan mayat di atas bumi ditimbuni dengan tanah atau batu atau barang sebagainya dan jika menegahkan ia akan keluar bau dan binatang buas sekalipun karena yang demikian itu tiada dinamai tanam"[82]

Al-Banjari tampaknya tidak membenarkan jika jenazah hanya diletakkan di atas tanah kemudian ditimbun dengan tanah pula atau ditutupi dengan batu. Meski hal ini dapat mencegah keluarnya bau busuk atau menghindarkan gangguan binatang buas, namun hal itu bukan dinamakan menguburkan atau memakamkan tetapi menimbun. Penekanan al-Banjari tentu dengan mempertimbangkan bahwa menjaga kehormatan jenazah merupakan hal yang harus diperhatikan. Dalam hal ini, aspek kemaslahatan menjadi patokan oleh al-Banjari, terutama kemaslahatan bagi jenazah dan bagi manusia sekitarnya. Maka, al-Banjari secara tegas tidak

---

Bakrī b. al-Sayyid Muḥammad Shaṭā al-Dimyāṭī, *I'ānah al-Ṭālibīn*, vol.2 116; Muhyi al-Dīn Abī Zakariyā Yaḥya b. Sharf al-Nawawī, *Minhāj al-Ṭālibīn wa 'Umdah al-Muftīn* , 155.

[81] Zakariyā al-Anṣārī, *Fatḥ al-Wahhāb bi-Sharḥ Manhaj al-Ṭullāb* (Beirut: Dār al-Fikr, tt), vol. 1, 98.

[82] Muḥammad Arshad al-Banjari, *Sabīl al-Muhtadīn li al-Tafaqquh fī Amr al-Dīn*, vol.2, 82.

membenarkan pemakaman jenazah di daerah yang biasanya menjadi sasaran binatang buas, sebagaimana dikatakannya:

> "Tiada memadai kubur pada tempat yang teradat dibongkar oleh binatang buas dan jika ia menegahkan keluar bau sekalipun, maka wajib pada tempat itu bahwa diperbuat diatas kubur barang yang menegahkan sampai binatang buas kepadanya dan jika tiada tahan jua yang demikian itu daripada binatang buas maka wajib serta yang demikian itu memasukkan mayat ke dalam tabala keranda"[83]

Dari pernyataan di atas, al-Banjari menyinggung penggunaan tabala keranda atau peti mati dalam penguburan jenazah untuk melindungi jenazah dari gangguan binatang buas. Secara tidak langsung, jika dianalisa dari sudut bau, tanah pemakaman dalam konteks ini bisa dikatakan cukup padat dan mampu untuk menahan keluarnya bau. Hanya saja al-Banjari kemudian membolehkan penggunaan peti mati untuk melindungi jenazah. Argumen ini mengindikasikan kepekaan al-Banjari terhadap lingkungan. Menjaga kehormatan jenazah diutamakan karena sejatinya kehormatan seorang manusia tidak berbeda, baik masih hidup atau sudah mati. Ini juga menunjukkan bahwa dalam penentuan hukum ini, al-Banjari sangat memperhatikan *maqāṣid al-sharī'ah.* Menjaga kehormatan merupakan bagian dari *maqāṣid al-sharī'ah* yang sangat dijunjung tinggi dalam Islam. Pelanggaran terhadap hal ini dapat dikenakan sanksi, baik dalam bentuk *ḥad* ataupun *ta'zīr*.

Pada dasarnya, penggunaan peti mati ketika pemakaman masih terdapat perbedaan pendapat di kalangan para ulama fikih. Wahbah al-Zuḥaylī dalam *al-Fiqh al-Islāmiy wa Adillatuh* menyebutkan bahwa memakamkan jenazah dalam peti mati merupakan kebiasaan orang Nasrani dan dipakai oleh kaum Muslimin hanya

[83] Muḥammad Arshad al-Banjari, *Sabīl al-Muhtadīn li al-Tafaqquh fī Amr al-Dīn*, vol.2, 82.

dalam keadaan uzur. Al-Zuḥayli kemudian memaparkan pendapat ulama fikih mengenai hal tersebut, seperti ulama dari kalangan Hanafiyah yang berpendapat boleh menggunakan peti mati sekalipun terbuat dari batu atau besi jika memang dibutuhkan, semisal karena tanah yang lembek, tanah yang hancur, dibenamkan ke laut, ataupun karena jenazah dari seorang wanita yang tidak ada mahramnya tapi disunnatkan untuk ditaburi tanah dalam peti tersebut. Kalangan Malikiyah berpendapat bahwa yang paling utama adalah tidak menggunakan peti mati. Sementara ulama Syafi'iyyah berpendapat makruh memakamkan jenazah dengan peti mati kecuali di tanah yang lembek, tanah yang hancur, atau di daerah yang tidak aman, ataupun juga karena jenazah dari wanita yang tidak memiliki mahram agar terhindar dari sentuhan orang-orang ketika proses pemakaman. Kalangan Hanabilah memandang bahwa menguburkan jenazah di dalam peti mati tidak dianjurkan karena hal tersebut tidak diungkapkan oleh Nabi SAW. dan sahabat-sahabat beliau dan menyerupai perbuatan orang-orang yang gemar urusan duniawi.[84]

Argumentasi yang dikemukakan oleh al-Banjari dalam hal ini kiranya juga didasari oleh kondisi alam Kalimantan, khususnya daerah kelahiran al-Banjari di Martapura, merupakan kawasan rawa yang banyak airnya. Sehingga dalam hal ini, al-Banjari tidak sekadar menganjurkan penggunaan peti mati, namun juga mewajibkannya. Disamping itu, ada kemungkinan bahwa daerah tersebut juga banyak binatang buas. Maka, berdasarkan hal tesebut, al-Banjari berpendapat bahwa memasukkan jenazah ke dalam peti mati wajib jika kondisi yang ada memang membutuhkan hal itu. Meski pendapat ini juga masih mengikuti pendapat ulama Syafi-

---

[84] Wahbah al-Zuḥayli, *al-Fiqh al-Islāmiy wa Adillatuh* , vol.2, 538-539. Bandingkan: Shams al-Dīn Muḥammad b. Abu al-'Abbās b. Aḥmad b. Ḥamzah b. Shihāb al-Ramlī, *Nihāyat al-Muḥtāj ilā Sharḥ al-Minhāj*, vol.3, 30; Muhyi al-Dīn Abī Zakariyā Yaḥya b. Sharf al-Nawawī,*Rawḍah al-Ṭālibīn* , vol.1, 651-652; Al-Sayyid al-Bakrī b. al-Sayyid Muḥammad Shaṭā al-Dimyāṭī, *I'ānah al-Ṭālibīn*, vol.2 117.

'iyah, namun ide penggunaan peti mati hingga mewajibkannya dalam kondisi tertentu merupakan ijtihadnya sendiri. Al-Banjari menyebutkan:

> " …dan makruh lagi bid'ah menanamkan mayat di dalam tabala melainkan karena uzur seperti di tanah yang berair atau pada tanah rupui atau ada mayat itu perempuan yang tiada hadir mahramnya atau takut akan binatang buas yang mengorek tanah kubur itu, maka tiada makruh, hanya wajib tiada itu jika takut akan binatang buas seperti yang telah terdahulu kenyataannya…"[85]

Secara tegas, al-Banjari dalam pemaparan di atas menyatakan bahwa memakamkan jenazah di dalam peti mati merupakan perkara yang makruh, bahkan bid'ah kecuali karena uzur. Jika kalangan Syafi'iyyah berpendapat hanya sebatas makruh saja, maka dalam hal ini ia lebih 'keras' dengan menganggap penggunaan peti mati tanpa uzur sebagai perbuatan bid'ah. Namun, al-Banjari tidak menjelaskan lebih lanjut, kategori bid'ah yang disebutkan tersebut. Jika dihubungkan dengan kategori makruh itu sendiri, maka ada indikasi maksud dari bid'ah dalam hal ini merupakan bid'ah yang buruk (*sayyi'ah*). Pendapat al-Banjari ini juga senada dengan pendapat yang dikemukakan oleh pendahulunya, al-Rānīrī. Ia juga menyebutkan bahwa memakai peti mati merupakan perkara makruh dan bid'ah.[86] Kesamaan pendapat ini menunjukkan bahwa keduanya tidak membenarkan penggunaan peti mati kecuali jika dalam keadaan darurat. Hanya saja, pertimbangan keamanan dari gangguan binatang terhadap jenazah, menjadi dasar argumen al-Banjari dalam mewajibkan pemakaian

[85] Muḥammad Arshad al-Banjari, *Sabīl al-Muhtadīn li al-Tafaqquh fī Amr al-Dīn*, vol.2, 83.

[86] Muḥammad Arshad al-Banjari, *Sabīl al-Muhtadīn li al-Tafaqquh fī Amr al-Dīn*, vol.2, 45.

tabala atau peti mati. Berbeda dengan al-Rānīrī dan bahkan para ulama Syafiiyyah terdahulu yang tidak mewajibkan hal tersebut. Dari hal ini terlihat jelas bahwa pendapat yang dikemukakan oleh al-Banjari merupakan ijtihadnya sendiri. Aspek keselamatan dan keamaanan serta kehormatan jenazah, merupakan hal yang urgen, sehingga bukan sekadar kedalaman dan keluasan kubur yang diperhatikan, tetapi harus benar-benar aman dari gangguan binatang buas pemakan bangkai.

Berkaitan dengan konteks darurat, para ulama sejatinya telah membahas secara mendalam bagaimana sebuah kondisi yang darurat membolehkan sesuatu yang sebelumnya terlarang. Al-Zuḥayli dalam *Naẓariyat al-Ḍarūrah al-Shar'iyyah* secara apik menghimpun berbagai definisi darurat dari para ulama. Al-Jurjani dalam *al-Ta'rīfāt*-nya, sebagaimana dikutip al-Zuḥayli, menyebutkan bahwa kata darurat (*al-ḍarūrat*) berasal dari kata *al-ḍarar* yang berarti sesuatu yang turun tanpa ada yang dapat menahannya. Selanjutnya, al-Jaṣṣāṣ dari kalangan Hanafiyah ketika membahas kelaparan parah (*al-makhmaṣah*) menyatakan bahwa darurat adalah rasa takut akan ditimpa kerusakan atau kehancuran terhadap jiwa atau sebagian anggota tubuh bila tidak makan. Sementara al-Zarkashī dan al-Suyūṭi dari ulama Syafi'iyyah menyebutkan bahwa darurat adalah sampainya seseorang pada batas di mana jika dia tidak memakan yang dilarang, dia akan binasa atau mendekati kebinasaan. Kalangan Malikiyah menyatakan bahwa darurat adalah kekhawatiran akan mengalami kematian, dan tidak disyaratkan seseorang harus menunggu sampai benar-benar datangnya kematian tersebut, tapi cukuplah dengan adanya kekhawatiran akan mati, sekalipun dalam tingkat dugaan (*ẓann*). Sedangkan dari kalangan kontemporer seperti Muḥammad Abū Zahrah mendefinisikan darurat sebagai kekhawatiran akan terancamnya kehidupan jika tidak memakan yang diharamkan atau khawatir akan musnahnya seluruh harta miliknya. Muṣṭafa al-Zarqā menuturkan bahwa darurat adalah sesuatu yang jika diabaikan akan berakibat bahaya

sebagaimana halnya paksaan yang mengancam jiwa (*al-ikrāh al-mulji'*) dan khawatir akan binasa karena kelaparan.[87]

Dari berbagai definisi yang dikemukakan di atas, meski diungkapkan dengan beberapa redaksi dan ungkapan, pada dasarnya pengertian tersebut memiliki kesamaan yaitu kondisi terpaksa yang dikhawatirkan dapat menimbulkan kematian atau mendekati kebinasaan. Semuanya secara tidak langsung mengarah pada pemeliharaan jiwa (*hifẓ al-nafs*). Al-Zuḥayli menilai bahwa berbagai definisi tersebut masih kurang lengkap, karena definisi darurat haruslah mencakup semua yang berakibat dibolehkannya perkara yang haram atau ditinggalkannya sesuatu yang wajib. Dalam hal ini, al-Zuḥaylī memandang bahwa pengertian tersebut haruslah mengakomodir segala tujuan syariah seperti pemeliharaan akal, kehormatan, harta dan terlebih lagi agama. Tujuan syariah (*maqāṣid al-shari'ah*) menjadi landasan urgen sehingga tidak bisa dipisah-pisah, dan merupakan satu kesatuan. Untuk itu, al-Zuḥaylī kemudian menawarkan definisi darurat yang lebih holistik yaitu datangnya keadaan bahaya pada manusia atau kesulitan yang amat berat (*al-mashaqqah al-shadīdah*) yang membuat khawatir akan terjadinya mudarat atau sesuatu yang menyakitkan pada jiwa, anggota tubuh, kehormatan, akal, harta dan segala yang berhubungan dengannya sehingga membolehkan sesuatu yang haram atau meninggalkan yang wajib atau mengakhirkan sesuatu dari waktu yang seharusnya untuk menolak segala bentuk darurat berdasarkan dugaan kuatnya dalam lingkup yang telah diatur oleh syariah.[88]

Definisi yang dikemukan oleh al-Zuḥaylī tersebut menunjukkan bahwa aspek *maqāṣid al-sharī'ah* merupakan hal sangat diutamakan. Ini juga secara tidak langsung menunjukkan bahwa demi keadilan dan kemaslahatan maka mencegah timbulnya ke-

---

[87] Wahbah al-Zuḥaylī, *Naẓariyat al-Ḍarūrat al-Shar'iyyah (Muqāranah ma'a al-Qānūn al-Wad'ī)* (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1985), 67-68.

[88] Wahbah al-Zuḥaylī, *Naẓariyat al-Ḍarūrat al-Shar'iyyah (Muqāranah ma'a al-Qānūn al-Wad'ī)*, 68.

mudaratan dan kerusakan harus diperhatikan. Darurat dan maslahat memiliki keterkaitan yang sangat erat dan mempunyai implikasi yang signifikan dalam perubahan status hukum.[89] Maka dalam konteks ini kemudian kita mengenal dua kaidah fikih yang terkenal yaitu kesulitan mendatangkan kemudahan (*al-mashaqqah tajlib al-taysīr*) dan kemudaratan itu harus dihilangkan (*al-ḍararu yuzāl*). Dari kaidah *al-ḍararu yuzāl* diderivasi beberapa kaidah-kaidah yang berhubungan, seperti *al-ḍarūrat tubīh al-maḥẓūrāt* (keadaan darurat menyebabkan dibolehkannya hal-hal yang terlarang), *al-ḍarūrat tuqaddar biqadarihā* (kondisi darurat dipertimbangkan hanya selama kondisi darurat itu terjadi), *mā jāzā li-'udhr baṭala bi-zawālih* (apa yang dibolehkan karena adanya uzur, kebolehan itu hilang dengan sendirinya karena hilangnya uzur tersebut), *al-hājah tanzil manzilah al-ḍarūrah 'āmmah kānat aw khaṣṣah* (kebutuhan yang nyata menempati posisi darurat baik sebagai hajat umum atau khusus) dan lain sebagainya.[90]

Jika dikaitkan dengan pendapat yang dikemukakan oleh al-Banjari tentang kebolehan bahkan wajib menggunakan peti mati dalam kondisi uzur, maka sangatlah tepat dan beralasan. Memuliakan dan menghormati mayat merupakan bagian dari memelihara jiwa yang menjadi lingkup *maqāṣid al-sharī'ah*. Lebih dari itu, hal ini juga memperhatikan kemaslatan bagi jenazah dan bagi masyarakat sekitar. Namun, menghindari kerusakan dan gangguan terhadap jenazah lebih diutamakan, sehingga dalam konteks ini dapat dipadankan dengan suatu kaidah yang berbunyi *'dar' al-mafāsid muqaddam 'ala jalb maṣaliḥ* (menghindari kerusakan lebih didahulukan daripada mewujudkan maslahat). Baik kemaslahatan dan kerusakan, sejatinya merupakan dua dimensi

---

[89] Felicitas Opwis, "Maṣlaḥa in Contemporary Islamic Legal Theory", *Islamic Law and Society*, vol. 12, no. 2, (2005), 128-223, diakses pada 15 Februari 2016. http://www.jstor.org/stable/3399225

[90] Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān al-Suyūṭī, *al-Ashbāh wa al-Naẓā'ir fi Qawā'id wa Furū' Fiqh al-Shāfi'iyyah* (Berut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1983),76-88.

yang mendapat prioritas sangat istimewa dalam syari'at Islam, sehingga para ulama berpendapat bahwa syariat Islam di samping memperhatikan unsur perwujudan maslahat juga lebih memperhatikan unsur penghindaran dari kerusakan. Ini mengindikasikan bahwa ketika sudah menanamkan spirit kemaslahatan, secara tidak langsung sudah menegasikan kerusakan. Senada dengan hal ini, 'Izz al-Dīn b.'Abd al-Salām mengungkapkan bahwa semangat yang dibawa syariat semuanya adalah spirit maslahah dimana pada praktiknya bisa menolak kerusakan (*tadra' al- mafsadah*) atau membawa kebaikan (*jalb al-maṣāliḥ*).[91]

Hal ini pada dasarnya karena setiap perintah memiliki tujuan kalau tidak menarik maslahah pasti melarang kerusakan, baik dunia maupun akhirat; sekarang ataupun nanti. Setiap himbauan melakukan kebaikan, berbuat adil, dan kearifan, sekaligus menghimbau berbuat kemaslahatan. Begitu juga sebaliknya, setiap himbauan meninggalkan keburukan, kerusakan, kezaliman, artinya menolak keburukan itu (*dar' al-mafāsid*). Dengan demikian, argumen yang dikemukan oleh al-Banjari di atas sangatlah bernas dan memiliki pijakan yang kuat, bukan hanya sekadar mengikuti ulama-ulama terdahulu. Adapun metode penetapan hukum yang dipakai dalam hal ini, merupakan metodologi penetapan hukum dalam kerangka bermazhab secara *qawliyy* tetapi juga sekaligus menggunakan metode secara *manhajiy.* Dalam konteks penggunaan peti mati, al-Banjari mengikuti hukum yang telah ditetapkan oleh ulama Syafi'iyyah yaitu makruh. Namun di sisi lain, mengenai penggunaanya dalam kondisi darurat, maka al-Banjari mendasarkan penetapan hukumnya sesuai dengan kaidah penetapan hukum yang telah disusun para imam mazhab yang dalam permasahan ini kaidah fikih yang berhubungan yaitu *dar' al-mafāsid muqaddam 'alā jalb al-maṣāliḥ* dan *al-ḍarūrat tubīh al-maḥẓurāt*.

---

[91] 'Izz al-Dīn 'Abd al-'Azīz b. 'Abd al-Salām, *Qawā'id al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām* (Kairo: Maktabah al-Kulliyyāt al-Azhariyyah, 1991), vol, 1, 11.

Penghormatan dan penghargaan al-Banjari terhadap jenazah nampaknya selalu ditekankan dalam hal pengurusan jenazah. Berdasarkan penjelasan pendapat-pendapat al-Banjari di atas, dapat dilihat bahwa pendapat yang diungkapkan selalu diarahkan pada keamanan dan keselamatan mayat. Hal ini juga bisa di telisik pada pendapatnya mengenai penempatan jenazah lebih dari satu dalam sebuah lubang. Secara jelas, al-Banjari menerangkan:

> "Syahdan makruh menanam dua orang yang mayat di dalam satu liang kubur dengan tiada dinding antara keduanya jika ada keduanya itu laki-laki atau keduanya itu perempuan atau seorang laki-laki dan perempuan tetapi yang laki-laki itu suami dan yang perempuan itu istri atau ada salah seorang daripada keduanya tuannya yang seorang sahayanya atau ada ia mahramnya oleh yang seorang dan jika tiada laki-laki dan perempuan itu seperti demikian itu maka haramlah menanam keduanya di dalam satu liang kubur melainkan karena darurat pada sekalian yang tersebut itu seperti kebanyakan orang yang mati karena salat (banjir) umpamanya atau tiada diperoleh tempat melainkan kadar satu kubur saja atau tiada diperoleh kain melainkan kadar satu kafan saja, maka tiada makruh dan tiada haram menanam dua orang atau lebih menanam di dalam satu liang kubur…"[92]

Pendapat di atas juga secara jelas menerangkan tidak bolehnya menempatkan beberapa jenazah dalam satu lubang, kecuali dalam kondisi tertentu seperti karena banyaknya jenazah, karena tidak memadainya tempat untuk memakamkan, ataupun karena ketiadaan kafan yang hanya cukup untuk satu jenazah saja. Maka dalam kondisi darurat seperti itu, al-Banjari membolehkan

[92] Muḥammad Arshad al-Banjari, *Sabīl al-Muhtadīn li al-Tafaqquh fī Amr al-Dīn*, vol.2, 84.

penempatan jenazah dalam satu lubang. Hal ini juga secara tidak langsung memperhatikan kehormatan jenazah, terutama misalnya jika dicampur antara jenazah laki-laki dan perempuan. Dengan menggabung dua jenazah berlainan jenis, maka itu merupakan penodaan terhadap kehormatan jenazah itu sendiri. Al-Banjari memang menerangkan kebolehan dicampurnya dua jenazah atau lebih yang berbeda jenis, namun hanya dalam kondisi tertentu. Dalam konteks ini pula, al-Banjari menyatakan bahwa khusus untuk jenazah yang baru hanya boleh dimasukkan ke dalam kubur apabila jenazah yang lama benar-benar telah hancur.[93] Pendapat yang dikemukan olehnya tersebut selain memperhatikan kemaslahatan, juga mengedepankan kehormatan dan keselamatan jenazah. Lebih dari itu, pendapat ini juga didasari dari pendapat para ulama Syafiiyah yang menyatakan kebolehan menempatkan banyak jenazah dalam satu lubang dalam kondisi tertentu.[94]

Setelah proses pemakaman jenazah selesai, maka proses selanjutnya adalah talqin. Dalam hal ini, al-Banjari menyebutkan bahwa setelah jenazah dimakamkan, maka sunnat untuk membaca talqin jika yang meninggal itu balig dan berakal, atau juga gila sesudah mencapai usia balig sekalipun jenazah orang yang mati syahid. Sementara jika jenazah tersebut adalah jenazah anak-anak atau orang gila yang belum mencapai usia balig, maka tidak sunat ditalqinkan. Pendapat ini juga sesuai dengan pendapat dalam

---

[93] Muḥammad Arshad al-Banjari, *Sabīl al-Muhtadīn li al-Tafaqquh fī Amr al-Dīn*, vol.2, 82.

[94] Bandingkan: Muhyi al-Dīn Abī Zakariyā Yaḥya b. Sharf al-Nawawī,*Rawḍah al-Ṭālibīn* , vol.1, 655-656; Aḥmad Zayn al-Dīn b. ʻAbd al-ʻAzīz al-Maʃībāriy, *Fatḥ al-Muʻīn bi Sharh Qurrat al-ʻAyn bi Muhimmāt al-Dīn*, 218; Muhyi al-Dīn Abī Zakariyā Yaḥya b. Sharf al-Nawawī, *Kitāb al-Majmūʻ Sharḥ al-Muhadhdhab li al-Shayrazī*, vol.5, 246-248; Shams al-Dīn Muḥammad b. al-Khaṭīb al-Sharbīnī, *Mughnī al-Muhtāj ilā Maʻrifah Maʻānī Alfāẓ al-Minhāj,* vol.1, 525-526.

mazhab Syafi'iyah bahwa talqin merupakan hal yang disunnatkan.[95]

Pada dasarnya, terdapat beragam pandangan ulama terhadap talqin jenazah. Perbedaan pendapat tersebut setidaknya dapat dipetakan menjadi dua permasalahan yaitu talqin seseorang sebelum meninggal dunia dan talqin setelah selesai pemakaman. Mengenai talqin sebelum meninggal dunia yaitu pada saat sakratulmaut, para ulama sepakat bahwa hukumnya sunnah. Hal tersebut berdasarkan hadis Nabi SAW. yang berbunyi:

وحَدَّثَنَا أَبُو كَامِلٍ الْجَحْدَرِيُّ فُضَيْلُ بْنُ حُسَيْنٍ، وَعُثْمَانُ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، كِلَاهُمَا عَنْ بِشْرٍ، قَالَ أَبُو كَامِلٍ: حَدَّثَنَا بِشْرُ بْنُ الْمُفَضَّلِ، حَدَّثَنَا عُمَارَةُ بْنُ غَزِيَّةَ، حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ عُمَارَةَ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا سَعِيدٍ الْخُدْرِيَّ، يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَقِّنُوا مَوْتَاكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ»[96]

Artinya: Telah menceritakan kepada kami Abu Kāmil al-Jaḥdari Fuḍayl b. Ḥusayn dan 'Uthmān b. Abu Shaybah, keduanya dari Bishr. Abū Kāmil berkata, telah menceritakan kepada kami Bishr b. al-Mufaḍḍal, telah menceritakan kepada kami 'Umārah b. Ghaziyyah, telah menceritakan kepada kami Yaḥyā b. 'Umārah yang berkata, Aku mendengar Abu Sa'īd al-Khudriyy berkata, Rasulullah SAW. bersabda: "Talqinkanlah orang sedang mengha-

---

[95] Muhyi al-Dīn Abī Zakariyā Yaḥya b. Sharf al-Nawawī, *Rawḍah al-Ṭālibīn*, vol.1, 654-655; Muhyi al-Dīn Abī Zakariyā Yaḥya b. Sharf al-Nawawī, *Kitāb al-Majmū' Sharḥ al-Muhadhdhab li al-Shayrazī*, vol.5, 260-261; Muḥammad al-Zuḥayli, *Al-Mu'tamad fī al-Fiqh al-Shāfi'ī*, vol.1, 639; Sulaymān b. Muhammad b. 'Umar al-Bujayrimi, *al-Bujayrimi 'Ala al-Khatīb*, vol.2, 568-570; Shams al-Dīn Muḥammad b. al-Khaṭīb al-Sharbīnī, *Mughnī al-Muhtāj ilā Ma'rifah Ma'ānī Alfāẓ al-Minhāj,* vol.1, 545-546; Wahbah al-Zuḥayli, *al-Fiqh al-Islāmiy wa Adillatuh* , vol.2, 536-537; Al-Sayyid al-Bakrī b. al-Sayyid Muḥammad Shaṭā al-Dimyāṭī, *I'ānah al-Ṭālibīn*, vol.2 139-142.

[96] Muslim b. al-Ḥajjāj al-Naysabūri, *Ṣaḥīḥ Muslim* (Beirut: Dār Ihyā' al-Turath al-'Arabī,tt), vol.2, no. 916, 631.

dapi kematian di antara kalian dengan ucapan: Lā Ilāha Illa Allah."

Talqin bagi orang yang akan meninggal dianjurkan untuk dilakukan sekali dan tidak diulang.[97] Para ulama memakruhkan talqin yang dilakukan berulang-ulang dan terus menerus. Karena hal ini justru akan mengakibatkan seorang yang sedang sakratul-maut merasa tertekan dengan tuntunan itu. Padahal ia sedang merasakan penderitaan yang sangat pedih. Sehingga ditakutkan akan munculnya ketidaksukaannya terhadap kalimat ini di dalam hatinya. Bahkan bisa jadi akan ia ungkapkan dengan ucapannya, sehingga bukan ucapan tauhid yang ia ucapkan, justru celaan dan kebencian terhadap kalimat ini yang keluar dari mulutnya. Lebih dari itu, tujuan dari talqin agar kalimat tahlil menjadi penutup kalimat yang terucap dari mulut orang yang akan meninggal tersebut.[98]

Adapun talqin setelah selesai pemakaman, maka terdapat perbedaan pandangan di kalangan ulama. Pendapat pertama menyatakan bahwa talqin jenazah setelah dimakamkan hukumnya dianjurkan. Hal ini disepakati oleh jumhur ulama seperti riwayat dari Abū Ḥanīfah dan Mālik, dan pendapat Ibn al-'Arabi dan al-Qurṭūbi dari madzhab Maliki, sebagian dari al-Shāfi'iyyah, dan

---

[97] 'Abd al-Raḥmān al-Jazīrī, *Kitāb al-Fiqh 'ala al-Madhāhib al-Arba'ah*, vol. 1, 455-456.

[98] Hal ini sesuai dengan hadis Nabi SAW.:

حَدَّثَنَا أَبُو مُسْلِمٍ الْكَشِّيُّ، ثنا أَبُو عَاصِمٍ، عَنْ عَبْدِ الْحَمِيدِ بْنِ جَعْفَرٍ، عَنْ صَالِحِ بْنِ أَبِي عُرَيْبٍ، عَنْ كَثِيرِ بْنِ مُرَّةَ، عَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنْ كَانَ آخِرُ كَلَامِهِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ دَخَلَ الْجَنَّةَ»

Artinya: Telah menceritakan kepada kami Abū Muslim al-Kashshi, telah menceritakan kepada kami Abū 'Āṣim dari 'Abd al-Ḥamīd b. Ja'far dari Ṣāliḥ b. Abu 'Urayb dari Kathīr b. Murrah dari Mu'ādh b. Jabal yang berkata, Rasulullah SAW. bersabda: "Barangsiapa yang akhir perkataanya Lā Ilāha Illa Allah, akan masuk surga."

Lihat: Abū al-Qāsim Sulaymān b. Aḥmad al-Ṭabrānī, *Al-Mu'jam al-Kabīr* (Kairo: Maktabah Ibn Taymiyyah, 1983), vol.20, no. 221, 112.

sebagian besar dari al-Hanābilah. Pendapat mereka tersebut dilandasi dengan dalil dari riwayat al-Ṭabrāni dari Abū Umāmah ra, yaitu:

حَدَّثَنَا أَبُو عَقِيلٍ أَنَسُ بْنُ سَلْمٍ الْخَوْلَانِيُّ، ثنا مُحَمَّدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ الْعَلَاءِ الْحِمْصِيُّ، ثنا إِسْمَاعِيلُ بْنُ عَيَّاشٍ، ثنا عَبْدُ اللهِ بْنُ مُحَمَّدٍ الْقُرَشِيُّ، عَنْ يَحْيَى بْنِ أَبِي كَثِيرٍ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ عَبْدِ اللهِ الْأَوْدِيِّ، قَالَ: شَهِدْتُ أَبَا أُمَامَةَ وَهُوَ فِي النَّزْعِ، فَقَالَ: إِذَا أَنَا مُتُّ، فَاصْنَعُوا بِي كَمَا أَمَرَنَا رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ نصْنَعَ بِمَوْتَانَا، أَمَرَنَا رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: " إِذَا مَاتَ أَحَدٌ مِنْ إِخْوَانِكُمْ، فَسَوَّيْتُمِ التُّرَابَ عَلَى قَبْرِهِ، فَلْيَقُمْ أَحَدُكُمْ عَلَى رَأْسِ قَبْرِهِ، ثُمَّ لِيَقُلْ: يَا فُلَانَ بْنَ فُلَانَةَ، فَإِنَّهُ يَسْمَعُهُ وَلَا يُجِيبُ، ثُمَّ يَقُولُ: يَا فُلَانَ بْنَ فُلَانَةَ، فَإِنَّهُ يَسْتَوِي قَاعِدًا، ثُمَّ يَقُولُ: يَا فُلَانَ بْنَ فُلَانَةَ، فَإِنَّهُ يَقُولُ: أَرْشِدْنَا رَحِمَكَ اللهُ، وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ. فَلْيَقُلْ: اذْكُرْ مَا خَرَجْتَ عَلَيْهِ مِنَ الدُّنْيَا شَهَادَةَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ، وَأَنَّكَ رَضِيتَ بِاللهِ رَبًّا، وَبِالْإِسْلَامِ دِينًا، وَبِمُحَمَّدٍ نَبِيًّا، وَبِالْقُرْآنِ إِمَامًا، فَإِنَّ مُنْكَرًا وَنَكِيرًا يَأْخُذُ وَاحِدٌ مِنْهُمَا بِيَدِ صَاحِبِهِ وَيَقُولُ: انْطَلِقْ بِنَا مَا نَقْعُدُ عِنْدَ مَنْ قَدْ لُقِّنَ حُجَّتَهُ، فَيَكُونُ اللهُ حَجِيجَهُ دُونَهُمَا ". فَقَالَ رَجُلٌ: يَا رَسُولَ اللهِ، فَإِنْ لَمْ يَعْرِفْ أُمَّهُ؟ قَالَ: «فَيَنْسُبُهُ إِلَى حَوَّاءَ، يَا فُلَانَ بْنَ حَوَّاءَ»[99]

Artinya: Telah menceritakan kepada kami, Abū ‘Aqīl Anas b. Salm al-Khawlāni, telah menceritakan kepada kami Muḥammad b. Ibrāhīm b. al-‘Alā’ al-Ḥimṣi, telah menceritakan kepada kami Ismā‘īl b. ‘Ayyāsh, telah menceritakan kepada kami ‘Abd Allah b. Muḥammad al-Qurashiyy dari Yaḥya b. Abū Kathīr dari Sa‘īd b. ‘Abd Allah al-Awdiyy yang berkata: Aku telah melihat Abū Umāmah yang sedang menghadapi sakratulmaut, lalu

[99] Abū al-Qāsim Sulaymān b. Aḥmad al-Ṭabrānī, *Al-Mu‘jam al-Kabīr* (Kairo: Maktabah Ibn Taymiyyah, 1983), vol.8, no. 7979, 298-299.

berkata: Apabila Aku meninggal dunia maka lakukanlah bagiku sebagaimana yang diperintahkan oleh Rasulullah SAW. untuk kami lakukan pada orang yang meninggal dunia. Beliau bersabda: "Apabila salah seorang dari kalian meninggal dunia lalu sudah kalian ratakan kuburannya, maka hendaklah salah seorang dari kalian berdiri pada sisi kepala kubur, lalu hendaklah dia berkata: Wahai Fulān anaknya Fulānah, karena dia akan mendengarnya meskipun tidak bisa menjawab. Kemudian katakan: Wahai Fulān bin Fulānah, maka dia akan duduk sempurna. Kemudian katakan Wahai Fulān anaknya Fulānah, maka dia akan berkata: "Berilah aku petunjuk, semoga Allah merohmati kalian." Lalu hendaklah dia katakan: "Ingatlah apa yang engkau bawa keluar dari dunia ini yaitu syahadat bahwa tiada Tuhan yang berhak disembah melainkan Allah dan Muhammad adalah seorang hamba dan utusan-Nya, dan engkau rida Allah sebagai Tuhanmu, Islam sebagai agamamu, Muhammad sebagai nabimu, al-Qur'an sebagai imammu. Karena salah seorang dari malaikat Munkar dan Nakir akan mengambil tangan yang lainnya seraya berkata: Pergilah, tidak usah duduk pada orang yang sudah di talqinkan hujahnya (jawabannya)." Dengan ini semua maka Allah akan menjadi hujahnya dalam menghadapi keduanya." Lalu ada salah seorang yang bertanya: "Wahai Rasulullah, Bagaimana kalau tidak diketahui nama ibunya ? maka Rasulullah bersabda: "Nasabkanlah kepada Hawwā' , katakan Fulān bin Hawwā'."

Hadis tersebut diketahui sanadnya daif. Meski demikian, banyak ahli hadis yang menegaskan kebolehan mengamalkan hadis tersebut.[100] Lebih dari itu, hadis tersebut juga dikuatkan de-

[100] 'Alī Jum'ah, *Al-Bayān Limā Yushghil al-Adhhān* (Kairo: al-Muqaṭṭam li al-Nashr wa al-Tawzī', 2009), vol. 2, 243-245.

Hal ini sebagaimana disinggung pula oleh al-Nawawi dalam al-Majmū' yang menyatakan bahwa bahwa hadis Abū Umāmah tersebut walaupun daif, tetapi bisa dijadikan dalil permulaan. Para ulama hadis dan yang lainnya telah sepakat membolehkan toleransi (di dalam penggunaan hadist daif) dalam masalah keutamaan, motivasi dan peringatan.

ngan hadis-hadis lainnya.[101] Ibn Ḥajar menyatakan dalam Talkhīṣ al-Ḥabīr bahwa sanadnya salih/pantas untuk dijadikan sebagai dalil amaliah. Hadis ini dikuatkan oleh al-Ḍiyā' dalam kitab al-Aḥkām, juga diriwayatkan oleh 'Abd al-'Azīz dalam kitab al-Shāfī. Perawi dari Abū Umāmah adalah Sa'īd b. 'Abd Allah al-Awdiyy yang dinilai bersih oleh Ibn Abi Ḥātim. Hadis ini juga dikuatkan beberapa riwayat, diantaranya oleh Sa'īd b. Manṣūr dari jalur Rāshid b. Sa'd dan Ḍamrah b. Ḥabīb dan sebagainya.[102]

Pendapat kedua menyatakan bahwa hukum mentalqin jenazah setelah dikuburkan adalah boleh. Ibn Taymiyyah menyatakan dalam al-Fatāwā al-Kubrā bahwa talqin jenazah setelah matinya (dikuburnya), tidak wajib berdasarkan ijmā', dan tidak termasuk amaliah kaum muslimin yang populer di masa Nabi SAW. dan para khalifahnya. Akan tetapi talqin jenazah *ma'thūr*

Apalagi dikuatkan dengan hadist-hadits lain seperti hadist memohon untuknya keteguhan, begitu juga wasiat 'Amr b. al-'Āṣ, keduanya adalah hadits sahih. Begitu juga penduduk Syam telah mengamalkan (talqin) ini pada zaman di mana orang-orangnya bisa dijadikan teladan dan itu sampai sekarang. Lihat: Muhyi al-Dīn Abī Zakariyā Yaḥya b. Sharf al-Nawawī, *Kitāb al-Majmū' Sharḥ al-Muhadhdhab li al-Shayrazī*, vol.5, 274-275.

[101] Semisal hadis 'Amr b. al-'Ās yang disebutkan dalam Ṣaḥīh Muslim yaitu:

فَإِذَا دَفَنْتُمُونِي فَشُنُّوا عَلَيَّ التُّرَابَ شَنًّا، ثُمَّ أَقِيمُوا حَوْلَ قَبْرِي قَدْرَ مَا تُنْحَرُ جَزُورٌ وَيُقْسَمُ لَحْمُهَا، حَتَّى أَسْتَأْنِسَ بِكُمْ، وَأَنْظُرَ مَاذَا أُرَاجِعُ بِهِ رُسُلَ رَبِّي

Artinya: "Jika kalian sudah menguburkanku dan kalian telah menutupku dengan tanah, maka berdirilah kalian di sekitar kuburku selama waktu menyembelih kambing dan membagi-bagikan dagingnya, hingga aku merasa tenang dengan keberadaan kalian, dan aku mengetahui, apa yang harus aku jawab di hadapan uusan Allah (Para Malaikat-Nya)." Lihat: Muslim b. al-Ḥajjāj al-Naysabūri, *Ṣahīh Muslim*, vol.1, no. 192, 112.

[102] Shihāb al-Dīn Aḥmad b. 'Alī b. Muḥammad b. Ḥajar al-'Asqalānī, *Talkhīṣ al-Ḥabīr fī Takhrīj Aḥādīth al-Rāfi'ī al-Kabīr* (Mekkah: Muassasah Qurṭubah, 1995), vol. 2, 270.

(diriwayatkan) dari segolongan sahabat seperti Abū Umāmah dan Wāthilah b. al-Asqa'. Dari kalangan para imam ada yang membolehkannya seperti Imam Aḥmad. Ada pula yang menyunnahkannya dari para murid Imam Aḥmad dan Imam al-Shāfi'i. Ada pula yang memakruhkannya karena meyakininya sebagai bid'ah. Ringkasnya, ada tiga pendapat tentang talqin jenazah, yaitu sunnah, makruh dan mubah (boleh), dan ini merupakan pendapat yang paling adil.[103]

Sedangkan pendapat ketiga, memandang bahwa talqin jenazah setelah dikuburkan adalah perkara bid'ah. Salah satu ulama yang berpendapat demikian adalah al-'Izz b. 'Abd al-Salām dalam fatwanya. Menurutnya, talqin setelah jenazah dimakamkan tidak dibenarkan dan merupakan perkara bid'ah. Dalam hal ini, al-'Izz berpedoman pada hadis Nabi SAW. yang menyatakan bahwa talqin itu sebelum seseorang meninggal, sebagaimana yang telah disinggung sebelumnya. Al-'Izz juga berpendapat bahwa pahala membaca al-Qur'an di makam bagi yang telah meninggal hanya bermanfaat bagi yang membaca saja, dan tidak sampai pada yang lain. Pendapatnya tersebut didasari ayat al-Qur'an surat al-Najm ayat 39[104], surat al-Baqarah ayat 86[105], dan al-Isrā' ayat 7[106].[107]

---

[103] Taqiyy al-Dīn Ibn Taymiyyah, *Al-Fatāwā al-Kubrā* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1987) vol. 3,25. Bandingkan: Taqiyy al-Dīn Ibn Taymiyyah, *Majmū' Fatāwā* (Madinah: Mujamma' al-Malik Fahd Li Ṭibā'at al-Muṣḥaf al-Sharīf, 2004), vol. 24, 296-297.

[104] Bunyi ayatnya:

وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ٣٩

Artinya:"dan bahwasanya seorang manusia tiada memperoleh selain apa yang telah diusahakannya."

[105] Bunyi ayatnya:

لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ ٢٨٦

Artinya: "Ia mendapat pahala (dari kebajikan) yang diusahakannya dan ia mendapat siksa (dari kejahatan) yang dikerjakannya."

[106] Bunyi ayatnya:

Berdasarkan pemaparan di atas, pendapat jumhur ulama kiranya lebih dapat dijadikan pegangan. Pendapat ini juga didukung dengan ayat al-Qur'an surat al-Dhāriyāt ayat 55 yaitu:

وَذَكِّرۡ فَإِنَّ ٱلذِّكۡرَىٰ تَنفَعُ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ٥٥

Artinya: "Dan tetaplah memberi peringatan, karena sesungguhnya peringatan itu bermanfaat bagi orang-orang yang beriman."

Ayat ini memerintah kita untuk memberi peringatan secara mutlak tanpa mengkhususkan orang yang masih hidup. Karena sejatinya, orang yang telah meninggal bisa mendengar perkataan pentalqin, maka talqin bisa juga dikatakan peringatan bagi yang telah meninggal tersebut, sebab salah satu tujuannya adalah mengingatkan orang yang ada di dalam kubur itu kepada Allah agar bisa menjawab pertanyaan malaikat di dalam kubur karena pada dasarnya, orang yang telah meninggal itu, di dalam kuburnya sangat membutuhkan peringatan tersebut. Jadi ucapan pentalqin bukanlah ucapan sia-sia karena semua bentuk peringatan pasti bermanfaat bagi orang-orang mukmin. Dalam hadis Nabi SAW yang diriwayatkan oleh Abū Dāwūd disebutkan:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سُلَيْمَانَ الْأَنْبَارِيُّ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَهَّابِ يَعْنِي ابْنَ عَطَاءٍ، عَنْ سَعِيدٍ، عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ أَنَسٍ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: «إِنَّ الْعَبْدَ إِذَا وُضِعَ فِي قَبْرِهِ، وَتَوَلَّى عَنْهُ أَصْحَابُهُ إِنَّهُ لَيَسْمَعُ قَرْعَ نِعَالِهِمْ»[108]

إِنۡ أَحۡسَنتُمۡ أَحۡسَنتُمۡ لِأَنفُسِكُمۡۖ ٧

Artinya: "Jika kamu berbuat baik (berarti) kamu berbuat baik bagi dirimu sendiri"

[107] 'Izz al-Dīn 'Abd al-'Azīz b. 'Abd al-Salām, *Kitāb al-Fatwā* (Beirut: Dār al-Ma'rifah,1986), 96-97.

[108] Abū Dāwūd Sulaymān b. al-Ash'ath al-Sijistānī al-Azdiyy, *Sunan Abī Dāwūd* (Beirut: Dār Ibn Hazm, 1997), vol. 3, no. 3231, 360.

Begitu pula dengan hadis lain yang berbunyi:

حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ مُوسَى الرَّازِيُّ، حَدَّثَنَا هِشَامٌ -يَعْنِي: ابْنُ يُوسُفَ-، عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ بَحِيْرٍ، عَنْ هَانِىءٍ مَوْلَى عُثْمَانَ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عَفَّانَ، قَالَ: كَانَ النَّبِيُّ -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- إِذَا فَرِغَ مِنْ دَفْنِ الْمَيِّتِ وَقَفَ عَلَيْهِ فَقَالَ: "اسْتَغْفِرُوا لِأَخِيْكُمْ وَسَلُوْا لَهُ بِالتَّثْبِيْتِ؛ فَإِنَّهُ الآنَ يُسْأَلُ"[109]

Artinya: Telah menceritakan kepada kami Ibrāhīm b. Mūsā al-Rāziyy, telah menceritakan kepada kami Hishām, yaitu Ibn Yūsuf, dari ‘Abd Allah b. Baḥīr, dari Hāni’, budak ‘Uthmān, dari ‘Uthmān b. ‘Affān yang berkata, Rasulullah itu manakala selesai dari penguburan jenazah dan berdiri di kuburnya (sejenak) lalu beliau bersabda: ”Mohon ampunlah kamu untuk saudaramu dan mohonlah kepada Allah keteguhan hati bagi saudaramu itu, karena sesungguhnya, dia sedang ditanya (oleh malaikat).”

Pada dasarnya, orang yang telah meninggal dunia dengan yang masih hidup, memiliki hubungan yang erat. Pada sisi orang yang masih hidup jelas mereka memiliki kasih sayang kepada orang yang sudah meninggal dunia, terutama ahli keluarga dan sanak famili mereka. Disisi lain, orang-orang yang sudah meninggal masih mengharapkan adanya doa untuk mereka setelah mereka dikuburkan, dan masih mengharapkan pertolongan dengan orang-orang yang mereka cintai yang masih tinggal dan hidup di atas dunia ini. Dalam al-Qur’an surat al-Zumar ayat 42, Allah menyatakan:

ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَٱلَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا ۖ فَيُمْسِكُ ٱلَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا ٱلْمَوْتَ وَيُرْسِلُ ٱلْأُخْرَىٰٓ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ٤٢

[109] Abū Dāwūd Sulaymān b. al-Ash‘ath al-Sijistānī al-Azdiyy, *Sunan Abī Dāwūd*, vol. 3, no. 3221, 357.

Artinya: ”Allah memegang jiwa (orang) ketika matinya dan (memegang) jiwa (orang) yang belum mati di waktu tidurnya; maka Dia tahanlah jiwa (orang) yang telah Dia tetapkan kematiannya dan Dia melepaskan jiwa yang lain sampai waktu yang ditetapkan. Sesungguhnya pada yang demikian itu terdapat tanda-tanda kekuasaan Allah bagi kaum yang berfikir.”

Ayat di atas menyatakan bahwa orang tidur dan orang mati adalah dua fenomena yang sama. Yaitu dimana ruh terpisah dari jasad. Bedanya, pada orang tidur, ruh dengan kekuasaan Allah bisa kembali kepada jasad saat orang itu terjaga. Sedangkan pada orang mati, tidak. Ayat itu merupakan penjelasan, mengapa setiap orang yang bermimpi sadar dan ingat bahwa ia telah bermimpi. Ia bisa mengingat mimpinya, padahal saat bermimpi ia sedang tidur. Pun demikian juga, ketika bermimpi ia dapat bertemu dengan kerabat-kerabat atau orang-orang yang telah meninggal lebih dulu. Ayat ini juga menjadi penjelasan atas orang yang mengalami koma. Secara fisik, orang yang koma tak ada bedanya dengan orang mati. Tapi ia tak dapat dinyatakan mati, karena secara psikis ada suatu kesadaran yang masih hidup. Berdasarkan penjelasan di atas, maka tidak salah kiranya jika talqin merupakan suatu hal yang dianjurkan karena sejatinya bermanfaat sebagai pengingat bagi orang yang telah meninggal maupun juga bagi yang masih hidup.[110]

---

[110] Adapun mengenai bacaan talqin atas jenazah yang sudah dimakamkan, terdapat beragam bacaan. Dalam *I'ānah al-Ṭālibīn* , Al-Sayyid al-Bakrī b. al-Sayyid Muḥammad Shaṭā al-Dimyāṭī menyebutkan secara lengkap teks talqin tersebut yang diambil dari *Hāshiyat al-Barmāwī*, yaitu:

بسمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ اِلاَّ وَجْهَهُ. لَهُ الْحُكْمُ وَاِلَيْهِ تُرْجَعُونَ. كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ. وَاِنَّمَا تُوَفَّونَ أُجُورَكُمْ يَومَ الْقِيَامَةِ. فَمَنْ زُحْزِحَ عَنِ النَّاسِ وَأُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ. وَمَاالْحَيَوةُ الدُّنْيَا اِلاَّ مَتَاعُ الغُرُورِ. مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وفِيْهَا نُعِيْدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى. مِنْهَاخَلَقْنَاكُمْ لِلْأَجْرِ وَالثَّوابِ. وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ لِلدُّودِ والتُّرَابِ. وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ لَلْعَرْضِ وَالْحِسَابِ. بِسْمِ اللَّهِ وَبِاللَّهِ وَمِنَ اللَّهِ وَاِلَى اللَّهِ وَعَلَى مِلَّةِ رَسُولِ

Selain talqin, perkara sunat lainya yang diterangkan oleh al-Banjari seperti menaburkan kerikil atau biji selasih atau ranting pohon kurma di atas kubur yang daunnya masih hijau. Hal ini tentunya masih tetap berlaku sampai sekarang, dimana jika selesai pemakaman, diletakkan di atas makam tersebut ranting pohon atau pelepah pohon kelapa sebagai pengganti daun kurma. Menurut al-Banjari, semua benda itu mengucapkan tasbih yang dapat meringankan siksa karena berkah tasbihnya tersebut. Sunat pula

---

اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. هَذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمَنُ وَصَدَقَ الْمُرْسَلُونَ. اِنْ كَانَتْ اِلاَّ صَيْحَةً وَاحِدَةً فَاِذَا هُمْ جَمِيعٌ لَدَيْنَا مُحْضَرُونَ. يا فُلاَن يا ابْنَ فُلاَنَةٍ أو يَا عَبْدَ الله يَا ابْنَ أَمَةِ الله يَرْحَمُكَ اللَّهُ. ذَهَبَتْ عَنْكَ الدُّنْيَا وَزِيْنَتُهَا. وَصِرْتَ اْلآنَ فِيْ بَرْزَخٍ مِنْ بَرَازِيْخِ اْلآخِرَةِ. فَلاَ تَنْسَ الْعَهْدَ الَّذِيْ فَارَقْتَنَا عَلَيْهِ فِيْ دَارِ الدُّنْيَا وَقَدِمْتَ بِهِ اِلَى دَارِ اْلآخِرَةِ. وَهُوَشَهَادَةُ أَنْ لاَ اِلَهَ اِلاَّ اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُوْلُ اللَّهِ. فَاِذَاجَاءَكَ الْمَلَكَانِ الْمُوَكَّلاَنِ بِكَ وَبِأَمْثَالِكَ مِنْ أُمَّةِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلاَ يُزْعِجَاكَ وَلاَ يُرْعِبَاكَ. وَاعْلَمْ اَنَّهُمَا خَلْقٌ مِنْ خَلْقِ اللَّهِ تَعَالَى كَمَا اَنْتَ خَلْقٌ مِنْ خَلْقِ اللَّهِ. فَاِذَا أَتَيَاك وَأَجْلَسَاك وَسَأَلاَكَ وقَالاَ لك مَنْ رَبُّكَ وَمَا دِيْنُكَ وَمَا نَبِيُّك وَمَا اعْتِقَادُكَ وَمَا الَّذِيْ مُتَّ عَلَيْهِ فَقُلْ لَهُمَا اَللَّهُ رَبِّيْ. فَاِذَاسَأَلاَكَ الثَّانِيَةَ فَقُلْ لَهُمَا اَللَّهُ رَبِّيْ. فَاِذَا سَأَلاَكَ الثَّالِثَةَ وَهِيَ الْخَاتِمَةُ الْحُسْنَى فَقُلْ لَهُمَا بِلِسَانٍ طَلِقٍ بِلاَ خُوْفٍ وَلاَفَزَعٍ. اَللَّهُ رَبِّيْ وَاْلإِسْلاَمُ دِيْنِيْ وَمُحَمَّدٌ نَبِيِّيْ وَالْقُرْآنُ إِمَامِيْ وَالْكَعْبَةُ قِبْلَتِيْ وَالصَّلَوَاتُ فَرِيْضَتِيْ وَالْمُسْلِمُوْنَ إِخْوَانِيْ وَإِبْرَاهِيْمُ الْخَلِيْلُ أَبِيْ وَأَنَا عِشْتُ وَمُتُّ عَلَى قَوْلِ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَسُوْلُ اللَّهِ. تَمَسَّكْ يَا عبدَ الله بِهَذِهِ الْحُجَّةِ وَاعْلَمْ أَنَّكَ مُقِيْمٌ بِهَذَا الْبَرْزَخِ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُوْنَ. فَاِذَا قِيْلَ لَكَ مَا تَقُوْلُ فِيْ هَذَا الرَّجُلِ الَّذِيْ بُعِثَ فِيْكُمْ وَفِي الْخَلْقِ أَجْمَعِيْنَ. فَقُلْ هُوَ مُحَمَّدٌ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جَاءَنَا بِالْبَيِّنَاتِ مِنْ رَبِّهِ فَاتَّبَعْنَاهُ وَآمَنَّا بِهِ. فَاِنْ تَوَلَّوْا فَقُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيْمِ. وَاعْلَمْ يَا عَبْدَ الله أَنَّ الْمَوْتَ حَقٌّ وَأَنَّ نُزُوْلَ الْقَبْرِ حَقٌّ وَأَنَّ سُؤَالَ مُنْكَرٍ وَنَكِيْرٍ حَقٌّ وَأَنَّ الْبَعْثَ حَقٌّ وَأَنَّ الْحِسَابَ حَقٌّ وَأَنَّ الْمِيْزَانَ حَقٌّ وَأَنَّ الصِّرَاطَ حَقٌّ وَأَنَّ النَّارَ حَقٌّ وَأَنَّ الْجَنَّةَ حَقٌّ وَاَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لاَ رَيْبَ فِيْهَا وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُوْرِ. نَسْتَوْدِعُكَ اللَّهُمَّ يَا أَنِيْسَ كُلِّ وَحِيْدٍ وَيَا حَاضِرًا لَيْسَ بِغَيْبٍ آنِسْ وَحْدَتَنَا وَوَحْدَتَهُ وَارْحَمْ غُرْبَتَنَا وَغُرْبَتَهُ وَلَقِّنْهُ حُجَّتَهُ وَلاَ تَفْتِنَّا بَعْدَهُ وَاغْفِرْ لَنَا وَلَهُ يَا رَبَّ الْعَالَمِيْنَ. سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُوْنَ وَسَلاَمٌ عَلَى الْمُرْسَلِيْنَ وَالْحَمْدُللهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ.

Lihat: Al-Sayyid al-Bakrī b. al-Sayyid Muḥammad Shaṭā al-Dimyāṭī, *I'ānah al-Ṭālibīn*, vol.2 140-141. Bandingkan: Ibrāhīm al-Barmāwi, *Hāshiyat al-'Allāmah al-Barmāwi 'alā Sharh al-Ghāyah li al-'Allāmah Ibn al-Qasim al-Ghazzī* (tk:tp, tth),131.

meletakkan batu besar yang dijadikan nisan atau meletakkan kayu di arah kepala dan di arah kaki.[111]

Sampai di sini, proses pengurusan jenazah secara umum telah selesai. Dalam budaya masyarakat muslim Banjar, proses pengurusan jenazah juga menjadi perhatian khusus. Lebih dari itu, pengurusan jenazah ini tidak terbatas hanya ketika seseorang telah meninggal dunia, namun juga perhatian yang diberikan jauh sebelum kematian tersebut datang yaitu ketika seseorang yang sakit dan diduga akan membawa pada kematiannya hingga tuntasnya proses pengurusan jenazah dan ritual sesudahnya.[112]

Semua proses tersebut dijalankan berdasarkan tuntunan syariat Islam dan mengacu pada mazhab Syafi'i sesuai dengan yang telah diajarkan dan dijelaskan secara rinci oleh Al-Banjari dalam Sabīl al-Muhtadīn.[113] Ini membuktikan bahwa peranan penting Al-Banjari dalam penyebaran dan pengamalan ajaran Islam dalam masyarakat Banjar sangat besar. Dalam perjalanannya hal-hal yang berkenaan dengan hukum Islam yang diterangkan olehnya, termanifestasikan dalam kehidupan bermasyarakat orang Banjar, bahkan hingga saat ini. Realita tersebut mengindikasikan bahwa sejatinya, hukum Islam yang ada merupakan hukum hidup (*living law*) yang dijalankan dan dipatuhi oleh masyarakat. Senada dengan itu, Said Agil Husin Al-Munawar menyebutkan bahwa secara empiris dapat dikatakan bahwa hukum Islam di Indonesia, dalam konteks lebih luas, adalah hukum hidup (*living law*) kendatipun secara resmi, dalam aspek-aspek pengaturan tertentu, ia tidak atau belum dijadikan kaidah hukum positif oleh negara.[114]

---

[111] Muḥammad Arshad al-Banjari, *Sabīl al-Muhtadīn li al-Tafaqquh fī Amr al-Dīn*, vol.2, 84.

[112] Alfani Daud, *Islam dan Masyarakat Banjar: Deskripsi dan Analisa Kebudayaan Banjar*, 287-297.

[113] Alfani Daud, *Islam dan Masyarakat Banjar: Deskripsi dan Analisa Kebudayaan Banjar*, 224.

[114] Said Agil Husin al-Munawwar, *Hukum Islam dan Pluralitas Sosial*, 29.

Pada dasarnya, dikalangan masyarakat Banjar, sebuah peristiwa kematian tidak selesai dengan tuntasnya penguburan mayat saja. Namun, hal ini juga diiringi dengan berbagai ritual yang selanjutnya mengakar kuat dalam tatanan kehidupan masyarakat Banjar. Beberapa ritual tersebut sifatnya berupa kenduri atau selamatan (*aruh*), yaitu pada hari pertama (*manurun tanah*), pada hari ketiga (*maniga hari*), pada hari ke-7, ke-25, ke-40, ke-100, sesudah setahun atau setiap tahun (*mahaul*). Acara pokok dalam selamatan peringatan kematian tersebut biasanya diisi dengan tadarus al-Qur'an, pembacaan tahlil, pembacaan doa arwah atau doa haul yang diakhiri dengan makan bersama.[115] Dalam *Sabīl al-Muhtadin*, al-Banjari tidak mengupas ritual-ritual tersebut secara khusus. Ia hanya menyinggung beberapa perkara yang dianggap makruh. Al-Banjari menyebutkan:

> "dan makruh lagi bid'ah bagi yang kematian memperbuat makanan yang diserukannya segala manusia atas memakan dia dahulu daripada menanam dia dan kemudian daripada seperti yang telah teradat dan demikian lagi makruh lagi bid'ah bagi segala mereka yang diserunya memperkenankan serunya dan haram menyediakan makanan akan yang menangis dengan menyauk karena yang demikian itu menolong atas berbuat maksiat dan demikan lagi makruh lagi bid'ah menyembelih di atas kubur dan tiada sah wasiat dengan dia kata setengah ulama yang demikian itu pekerjaan kafir pada masa jahiliyah jua dan demikian lagi makruh lagi bid'ah sayyi'ah menyembah atau mengecup atau mencium suatu daripada kubur atau mengecup dan mencium anak tangga tempat ziarah bagi segala kubur awliya dan ulama"[116]

---

[115] Alfani Daud, *Islam dan Masyarakat Banjar: Deskripsi dan Analisa Kebudayaan Banjar*, 305-309.

[116] Muḥammad Arshad al-Banjari, *Sabīl al-Muhtadīn li al-Tafaqquh fī Amr al-Dīn*, vol.2, 87.

Berdasarkan pemaparan di atas, al-Banjari berpendapat bahwa makruh hukumnya bagi keluarga atau kerabat dari yang meninggal untuk mengadakan acara dengan mengundang orang banyak yang diisi dengan makan bersama sebelum ataupun sesudah pemakaman. Al-Banjari tidak menjelaskan secara rinci mengapa ia memakruhkan hal tersebut. Jika ditelaah lebih lanjut, maka pemaparan al-Banjari di atas mengindikasikan beberapa ritual yang biasa dilakukan oleh masyarakat sebagaimana disebut dalam kutipan tersebut *'yang telah teradat'* (yang menjadi kebiasaan). Dengan kata lain, pendapat al-Banjari ini berhubungan dengan ritual dalam bentuk peringatan kematian yang telah mengakar kuat di tengah-tengah masyarakat, meski ia tidak menyebut secara spesifik bentuk ritual tersebut apakah bentuknya seperti peringatan kematian pada hari ke-1, ke-3, ke-7 dan sebagainya.

Pendapat ini bagi sebagian kalangan yang gencar menggaungkan perlawanan terhadap bid'ah tentu merupakan 'angin segar'. Terlebih lagi dalam realita saat ini. Sebaliknya, bagi sebagian besar masyarakat Muslim Banjar yang terbiasa melakukan acara peringatan kematian menjadi tanda tanya besar dan pendapat ini terhitung kontroversial. Apalagi figur seorang al-Banjari yang notabene sebagai tokoh panutan yang begitu dicintai dan dihormati *Urang* Banjar. Dalam hal ini, tentu tidak bisa serta merta diambil kesimpulan bahwa al-Banjari anti terhadap segala bentuk kenduri kematian.

Acara selamatan atau kenduri kematian yang biasa dilakukan oleh masyarakat Banjar, memiliki kesamaan dengan tradisi selamatan dalam masyarakat Jawa yang biasa disebut *kendurenan.* Acara ini juga banyak macamnya, mulai dari selamatan *manurun tanah* yang mirip dengan acara *geblak* yang disebut juga dengan *ngesur tanah* atau *surtanah* , yaitu selamatan yang dilakukan pada hari pertama meninggalnya seseorang setelah melakukan pemakaman. Lalu juga ada acara *maniga hari* (selamatan hari ke-3), *manujuh hari* (hari ke-7), *manyalawi* (hari ke-25), *mamatang puluh* (hari ke-40), *manyaratus* (hari ke-100), *mahaul* (setahun) yang mempunyai kemiripan dengan acara *nelung dino, pitung dino,*

patang puluh dino, mendhak sepisan, mendhak pindho, dan *nyewu.*[117]

Menurut Moh. Khairuddin, ritual selamatan yang ada dalam budaya Jawa tersebut sejatinya telah ada jauh sebelum Islam masuk, bahkan lebih dulu sebelum agama Hindu dan Budha masuk ke Nusantara. Dalam perjalanannya, segala bentuk budaya tersebut kemudian berakulturasi dengan dengan tradisi Hindu dan Budha. Pada saat Islam mulai menyebar, berbagai tradisi tersebut kemudian diubah sedikit demi sedikit dan diisi dengan menanamkan nilai-nilai keislaman oleh para Wali Songo. Dalam hal ini, mereka tidak secara frontal menentang tradisi yang telah mengakar kuat tersebut, namun tetap membiarkannya berjalan hanya saja kontennya dimodifikasi dengan ajaran-ajaran Islam. Metode dakwah yang digunakan oleh Wali Songo ini kemudian berhasil menarik masyarakat yang sebelumnya beragama Hindu dan Budha untuk memeluk Islam. Maka tidak heran kemudian, ritual-ritual selamatan tersebut diisi dengan tahlilan, pembacaan doa selamat, dan lain sebagainya.[118]

Hal serupa nampaknya juga terjadi di bumi Kalimantan Selatan. Pada masa pra-Islam, tanah Banjar telah dikuasai oleh dua kerajaan besar yaitu Negara Dipa dan Negara Daha yang bercorak Hindu-Budha.[119] Tradisi yang ada pun telah turun temurun diwariskan dari para leluhur sehingga mengakar kuat dalam masyarakat Banjar. Tidak heran jika kemudian beberapa adat ritual yang ada pada masa Hindu-Budha masih dipertahankan oleh

---

[117] Alfani Daud, *Islam dan Masyarakat Banjar: Deskripsi dan Analisa Kebudayaan Banjar*, 305-309. Bandingkan: Moh. Khairuddin, "Tradisi Selametan Kematian Dalam Tinjauan Hukum Islam dan Budaya", *Jurnal Penelitian Keislaman,* vol.11, no.2 (Juli 2015), 173-192, diakses pada 4 Agustus 2017; Clifford Geertz, *Agama Jawa: Abangan, Santri, Priyayi Dalam Kebudayaan Jawa* (Depok: Komunitas Bambu, 2014), 89-102.

[118] Moh. Khairuddin, "Tradisi Selametan Kematian Dalam Tinjauan Hukum Islam dan Budaya", 180-182.

[119] Penjelasan lebih luas lihat bab III.

masyarakat walaupun Islam telah menyebar luas dan dianut oleh sebagian besar *Urang Banjar*. Beberapa diantaranya adalah ritual *manyanggar* dan *mambuang pasilih*. Dua ritual tersebut mendapat perhatian khusus dan disinggung oleh al-Banjari dalam karyanya *Tuḥfat al-Rāghibīn fī Bayān Haqīqat Īmān al-Mu'minīn wa Mā Yufsiduhu min Riddat al-Murtaddīn*.[120] Ritual tersebut merupakan ritual memberi sesajen yang berisi berbagai macam kue dan dipersembahkan kepada ruh-ruh ghaib, hantu-hantu yang diyakini dapat menyembuhkan penyakit, membuang sial dan mengabulkan segala macam permintaan. [121]

Al-Banjari berpendapat bahwa ritual-ritual tersebut merupakan perbuatan bid'ah yang sesat. Hal ini didasari karena ritual-ritual tersebut termasuk perilaku mubazir dan menyekutukan Allah sehingga mengarah pada kemusyrikan. Oleh karena itu, pelaku ritual tersebut wajib bertobat dan meninggalkan segala bentuk ritual yang pernah dilakukannya.[122]

Menarik untuk disimak, sebelum menerangkan ritual *manyanggar* dan *mambuang pasilih* tersebut, al-Banjari ternyata menjelaskan pengertian dari bid'ah dengan segala macamnya. Dalam *Tuḥfat al-Rāghibīn*, al-Banjari menyebutkan bahwa bid'ah

---

[120] Noorhaidi Hasan, " The *Tuḥfat al-Rāghibīn*: The Work of Abdul Samad al-Palimbani or Muhammad Arsyad al-Banjari ?", *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, vol.163, no. 1 (2007), 67-85, diakses pada 4 Februari 2016. http://www.jstor.org/stable/27868343 . Bandingkan: Mujiburrahman, "Islamic Theological Text and Context in Banjarese Society: An Overview of The Existing Studies", *Southeast Asian Studies*, vol. 3, no.3, (Desember 2014), 611-644, diakses 20 Februari2016.https://repository.kulib.kyoto-u.ac.jp/dspace/handle/2433/192789

[121] Anita Ariani, "Gerakan Pemurnian Islam Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari di Kalimantan Selatan", *al-Fikr,* vol. 14, no. 3 (2010), 377-390, diakses pada 4 Februari 2016.

[122] Abu Daudi, *Transliterasi Kitab Tuḥfat al-Rāghibīn karya Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari* (Martapura: YAPIDA, 2005), 68-83. Baca juga: Mujiburrahman, "Islamic Theological Text and Context in Banjarese Society: An Overview of The Existing Studies," 620.

itu mengadakan suatu perbuatan atau membarui suatu pekerjaan yang tidak ada dalam agama Nabi Muhammad SAW, baik itu berkenaan dengan sebuah perkara atau iktikad. Pekerjaan atau perkara tersebut jika tidak memberi maslahat pada agama, maka adakalanya dihukumi sebagai perbuatan haram, makruh ataupun mubah. Tetapi, apabila justru memberi kemaslahatan, maka hukumnya bisa dikategorikan wajib, kadangkala juga bisa sunat. Berdasarkan hal tersebut, al-Banjari kemudian menuturkan, seraya mengutip pendapat al-Nawāwi yang meriwayatkan dari 'Izz al-Dīn b. 'Abd al-Salām, bahwa bid'ah terdiri dari lima macam yaitu bid'ah yang wajib, haram, sunah, makruh, dan mubah. Lebih dari itu, segala perkara yang tidak sesuai atau menyalahi al-Qur'an, Hadis, konsensus ulama (*ijmā'*), *qiyās*, bahkan *qawl* sahabat, maka termasuk perbuatan bid'ah yang sesat. [123]

Berdasarkan pemaparan di atas, sangat beralasan jika al-Banjari kemudian melarang ritual *manyanggar* dan *mambuang pasilih,* karena ritual tersebut ternyata tidak memberi maslahat, sehingga harus dijauhi. Dalam konteks demikian, al-Banjari tampak jelas berusaha untuk menanamkan ajaran-ajaran Islam yang benar, lebih khusus sesuai dengan mazhab Syafi'iyyah. Di sisi lain, hal ini juga mengindikasikan upaya purifikasi ajaran Islam dari hal-hal yang menyimpang sehingga masyarakat terhindar dari perbuatan yang menyalahi bahkan mengarah pada keluarnya seseorang dari Islam. Pendapat yang disebutkan oleh al-Banjari dalam *Tuḥfat al-Rāghibīn* di atas, nampaknya memiliki keterkaitan juga dengan pendapatnya dalam memandang acara selamatan atau kenduri yang telah menjadi kebiasaan masyarakat Banjar. Makruhnya perbuatan tersebut, agaknya berhubungan dengan rangkaian acara yang tidak sesuai dengan hal-hal yang telah disebutkan di atas, semisal tidak adanya kemaslahatan di dalamnya ataupun menya-

[123] Abu Daudi, *Transliterasi Kitab Tuḥfat al-Rāghibīn karya Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari*, 65-68. Bandingkan: 'Izz al-Dīn 'Abd al-'Azīz b. 'Abd al-Salām, *Qawā'id al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām* ,vol.2, 204.

lahi tuntunan ajaran Islam yang disebutkan dalam al-Qur'an, Hadis, konsensus, *qiyās*, ataupun *qawl* sahabat. Keadaan masyarakat yang masih belum sepenuhnya mendalami Islam pada masa dibukukannya pendapat al-Banjari tersebut, juga menjadi salah satu hal yang patut dicermati. Artinya, pada masa itu adat istiadat sebelum Islam masih mengakar kuat sehingga kemungkinannya dalam beberapa ritual atau acara baik itu berhubungan dengan peringatan kematian masih disisipi dengan hal-hal yang tidak sesuai dengan ajaran Islam. Jika demikian adanya, maka tepatlah kiranya al-Banjari berpendapat bahwa acara peringatan kematian hukumnya makruh dan termasuk kategori bid'ah. Ketiadaan maslahat dan menyimpang dari syariat Islam menjadi salah satu alasan kuat di balik itu. Hal ini berlaku baik bagi yang menyelenggarakan acara tersebut maupun orang yang datang memenuhi undangan tersebut.

Ditinjau dari pendapat ulama Syafi'iyyah, pendapat al-Banjari di atas senada dengan pendapat yang diungkapkan Al-Sayyid al-Bakrī b. al-Sayyid Muḥammad Shaṭā al-Dimyāṭī dalam karyanya *I'ānah al-Ṭālibīn*. Al-Dimyāṭī menyebutkan riwayat *athār* dari sahabat bahwa para sahabat Nabi SAW. memandang berkumpulnya orang-orang di rumah keluarga yang meninggal setelah pemakaman di mana kemudian tuan rumah membuatkan makanan untuk para tamunya tersebut, pada masa sahabat Rasulullah SAW. dianggap sebagai pekerjaan meratap (*al-niyāḥah*).[124] Bagi sebagian kalangan, *athār* tersebut juga dijadikan landasan tidak bolehnya menyelenggarakan segala bentuk selamatan atau yang berhubungan dengannya. Jika ditelusuri lebih lanjut, para ulama terdahulu sejatinya tidak langsung mengharamkan segala bentuk acara tersebut. Mereka hanya memakruhkan namun tidak buru-buru mengharamkan secara mutlak. Adapun benang merahnya berkenaan dengan keadaan keluarga dari yang meninggal dunia. Perlu digaris bawahi juga bahwa hukum-hukum perkara lain

[124] Al-Sayyid al-Bakrī b. al-Sayyid Muḥammad Shaṭā al-Dimyāṭī, *I'ānah al-Ṭālibīn*, vol.2, 145.

seperti hukum takziah sampai hari ketiga setelah kematian dan hukum mendoakan atau bersedekah untuk orang yang sudah meninggal kesemuanya dinyatakan sebagai sunah. Hal ini tidak hanya disinggung oleh para ulama-ulama terdahulu, bahkan di dalam karya-karya fikih ulama Syafi'iyyah. Lebih khusus al-Banjari sendiri juga menyinggung hal tersebut dalam *Sabīl al-Muhtadīn.*[125]

Dalam konteks ini, Al-Dimyāṭī menjelaskan bahwa permasalahan tersebut berasal dari banyaknya pertanyaan yang dilontarkan masyarakat kepada para mufti di Mekkah mengenai berkumpulnya orang-orang dalam acara kematian untuk berdoa bersama lalu dihidangkan makanan. Saat itu, kegiatan yang ada terkesan sangat tidak wajar dan memberatkan keluarga yang ditinggalkan karena sedang berduka. Adapun kebiasan para pelayat yang datang tersebut adalah menunggu makanan di rumah orang yang sedang mengalami musibah kematian. Realita ini ternyata membuat tuan rumah kurang nyaman dan dibebani rasa malu, sehingga mereka kemudian berinisiatif untuk menyiapkan dan menyediakan makanan yang banyak kepada para pelayat tersebut. Apa yang dilakukan oleh tuan rumah tersebut tentu sangat membebani dan menyulitkan mereka sendiri. Momentum takziah yang harusnya menjadi sarana untuk menenangkan dan menghibur keluarga yang sedang berkabung, justru malah menambah kesedihan dan kesulitan. Berdasarkan hal ini, maka wajar Al-Dimyāṭī dan para mufti menyatakan bahwa kegiatan tersebut termasuk bid'ah yang keji dan penguasa yang memberantas perkara tersebut mendapatkan pahala.[126] Barangkali, para mufti akan berkata lain jika orang-orang datang bertakziah kepada keluarga yang meninggal, bukan hanya menghibur atau menenangkan mereka, tetapi juga memberi bantuan materiil berupa uang atau

[125] Muḥammad Arshad al-Banjari, *Sabīl al-Muhtadīn li al-Tafaqquh fī Amr al-Dīn*, vol.2, 87-88.

[126] Al-Sayyid al-Bakrī b. al-Sayyid Muḥammad Shaṭā al-Dimyāṭī, *I'ānah al-Ṭālibīn*, vol.2, 145-146.

sekadar makanan dan minuman untuk biaya pengurusan jenazah dan untuk menghormati para pelayat yang datang.

Dari penjelasan di atas, maka pendapat yang dikemukakan oleh al-Banjari dapat disikapi secara arif dan bijaksana sehingga kesan kontradiktif dengan adat masyarakat Banjar dapat dimaknai dan dipahami secara tepat. Seiring berjalannya waktu dan semakin matangnya pemahaman masyarakat terhadap ajaran Islam, acara peringatan kematian mulai dari *manurun tanah, maniga hari, manujuh hari, manyalawi, mamatang puluh, manyaratus,* hingga *mahaul* selalu diisi dengan pembacaan tahlil, tadarus al-Qur'an, pembacaan doa arwah, bahkan juga diisi dengan lantunan shalawat, pembacaan syair mawlid al-Habsyi, Burdah, Barzanji, dan lain sebagainya.[127] Keadaan ini masih tetap dijalankan hingga saat ini. Lebih dari itu, al-Banjari juga ternyata mencoba meluruskan pendapatnya dengan menegaskan bahwa diperbolehkan untuk menyediakan makanan bagi pelayat kalau yang membawa makanan itu adalah orang kampung yang diperuntukkan bagi keluarga yang kematian, karena selama kesibukannya dengan kematian (pengurusan jenazah dan lain sebagainya), tidak sempat lagi untuk memasak makanan. Maka dengan adanya makanan itu ia dapat makan supaya tiada lemah (ḍa῾if). Adapun apabila yang menyediakan makanan itu dilakukan oleh keluarga yang kematian, maka dihukumkan makruh. Tetapi haram menyediakan makanan oleh keluarga kematian dengan tujuan menangis dengan disertai ucapan menyedihkan dan mengeluh (meratap).

Adapun dari sudut pandang *istinbāṭ* hukum, pendapat al-Banjari di atas masih dikategorikan secara *qawliyy*. Meskipun dalam penjelasannya, al-Banjari tidak menyebutkan secara jelas bahwa ia menukil pendapat dari ulama Syafi'iyyah. Hal ini juga mengacu pada pemaparan-pemaparan sebelumnya. Meski *istinbāṭ* yang digunakan secara *qawliyy*, nampaknya al-Banjari tidak serta merta asal menukil saja. Dalam hal ini, terlihat kepekaan al-

[127] Alfani Daud, *Islam dan Masyarakat Banjar: Deskripsi dan Analisa Kebudayaan Banjar*, 305-309.

Banjari terhadap realita dan kebudayaan masyarakat yang berkembang di masa itu. Sebagai respon terhadap kebiasaan masyarakat yang telah berjalan sejak lama, al-Banjari dengan kematangan ilmu dan pemahaman yang mendalam kemudian memberikan pendapatnya. Tentu saja dengan tetap mengacu pada mazhab yang dianutnya, yaitu mazhab Syafi'iyyah. Ini juga mengindikasikan bahwa pendapat yang dikemukakan tersebut tidak lahir begitu saja, namun dengan ijtihad dan pertimbangan dari sudut pandang syariat. Lebih dari itu, aspek kemaslahatan yang berhubungan erat dengan *maqāṣid al-sharī'*ah juga menjadi salah satu piranti al-Banjari dalam menyimpulkan sebuah hukum. Dengan demikian, ini menjadi keunikan tersendiri bagi al-Banjari dan bukti bahwa ia seorang ulama yang cakap dan kredibel.

C. Relevansi Pemikiran al-Banjari Tentang Salat Berjamaah dan Pengurusan Jenazah dengan Dinamika Kekinian.

Perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi yang demikian pesat meniscayakan perubahan di segala bidang. Realita ini tentunya tidak terbatas pada hal-hal tertentu saja semisal industri, komunikasi dan informasi, pendidikan, namun juga dalam konteks yang lebih luas menyangkut ekonomi, sosial, budaya, keberagamaan dan lain sebagainya. Modernisasi dalam segala aspek ini memiliki dampak positif diantaranya yaitu bertambahnya wawasan dan pengetahuan, meluasnya penyebaran informasi, terdapat berbagai kemudahan, dan lain-lain. Selain berdampak positif, tentu tidak dapat dinafikan juga dampak negatif yang ditimbulkan modernisasi tersebut. Sebagai contoh, berdirinya pusat-pusat perbelanjaan seperti mall, perhotelan dan lain sebagainya mengakibatkan hilangnya budaya tradisional seperti jual beli di pasar tradisional. Tidak itu saja, dengan kemajuan teknologi yang ada, masyarakat banyak yang lebih senang bertransaksi *online* daripada datang langsung ke toko atau pasar.

Lebih dari itu, tipikal masyarakat Indonesia yang agresif, penasaran dan suka akan hal baru, juga memberikan pengaruh yang signifikan dalam merespon realita yang ada. Contoh yang

paling jelas yaitu dalam hal teknologi. Barang-barang elektronik seperti, laptop, komputer, *smartphone*, kamera, dan lain sebagainya selalu dinanti seri terbarunya. Memiliki barang yang *up to date* dengan segala kecanggihan fitur yang tersedia, tentu akan menambah nilai prestisius bagi pemakainya. Perilaku konsumtif demikian tidak hanya dialami oleh kalangan elit saja, namun juga menjalar di kalangan menengah ke bawah, tua maupun muda. Seseorang akan disebut 'kekinian' jika selalu responsif dan aktual terhadap modernitas. Sebaliknya, label kuno, ketinggalan zaman, dan semacamnya akan mudah disematkan kepada orang-orang yang masih berkutat dengan hal-hal terdahulu. Perkembangan dalam bidang ekonomi ini juga terlihat dengan pesatnya industrialisasi, meningkatnya pertumbuhan ekonomi, produktifitas yang semakin tinggi, persaingan dalam dunia kerja yang tentunya berdampak pada peningkatan kemampuan dan keahlian, dan lain sebagainya.

Kemajuan iptek juga memberikan kemudahan dalam berbagai hal. Dengan meningkatnya kualitas internet yang ada, masyarakat semakin mudah dan cepat mendapatkan akses informasi dari berbagai belahan dunia manapun yang akurat dan terbaru. Media-media *online* semakin menjamur. Komunikasi dengan teman dan kerabat yang jauh ataupun dengan siapa saja lebih mudah hanya dengan *chat*, *video call* dan sejenisnya, tanpa harus bertemu. Tranksasi keuangan juga tidak perlu lagi untuk jauh-jauh datang ke bank. Hampir semua bank saat ini telah menyediakan fitur-fitur *internet banking*. Bagi yang ingin kuliah, saat ini pun sudah ada perkuliahan *online*, tanpa harus melakukan tatap muka langsung. Materi-materi perkuliahan ataupun yang berkaitan dengan hal tersebut, dapat dengan mudah pula didapat di internet. Dalam konteks demikian, perkembangan iptek yang ditandai dengan kemajuan di bidang media informasi dan teknologi, secara tidak langsung juga menempatkan suatu bangsa pada kedudukan sejauh mana bangsa tersebut maju, berdasarkan pada penguasaan kedua bidang tersebut. Semakin banyak ahli yang muncul, maka kemajuan yang didapat pun akan semakin besar.

Terlepas dari hal tersebut, perkembangan iptek juga menyisakan permasalahan yang perlu untuk dibenahi, bukan dibiarkan begitu saja tanpa ada solusinya. Kemerosotan moral, kenakalan remaja dan penyimpangan-penyimpangan sosial, hilangnya budaya tradisional seperti gotong royong, tolong menolong dan sejenisnya adalah sebagian dari banyaknya dampak buruk yang dihasilkan dari pesatnya perkembangan iptek. Pola interaksi masyarakat pun perlahan-lahan berubah dengan bantuan *gadget* yang membuat orang-orang menjadi sibuk dengan dunianya sendiri. Pola hidup yang religius juga perlahan kurang diperhatikan. Orang-orang lebih bangga dengan keberhasilan duniawinya daripada prestasinya dalam bidang keagamaan. Jika tetap dibiarkan, bukan tak mungkin, identitas bangsa yang religius akan luntur. Pada akhirnya, krisis rohani pun melanda masyarakat. Kondisi yang memprihatinkan ini tentunya tidak bisa disepelekan begitu saja. Kiprah dan peran serta semua lapisan masyarakat mutlak diperlukan. Artinya, upaya untuk meningkatkan kembali aspek religiositas bukan menjadi tugas seorang ustaz atau guru agama saja, namun juga perlu disinergikan dengan bantuan orang tua, guru, murid, pemerintah dan masyarakat umum.

Peningkatan dan penguatan kembali pemahaman keagamaan sejatinya telah banyak dilakukan. Baik di sekolah, di kampus, masjid, kantor ataupun melalui seminar-seminar, konferensi, dan sejenisnya. Menariknya, saat ini juga gencar digaungkan gerakan subuh berjamaah, baik itu oleh kalangan tertentu, instansi, pemerintah dan lain-lain. Gerakan subuh berjamaah tersebut tentunya merupakan bentuk penekanan kembali salat berjamaah. Hal ini tentu sejalan dengan pendapat al-Banjari mengenai penekanan salat berjamaah yang sejak dulu telah diungkapkan. Dengan realita yang ada saat ini, pendapat tersebut relevan untuk diterapkan. Tentu bukan untuk masa yang telah lewat saja, namun juga layak untuk masa sekarang dan yang akan datang, bahkan selamanya.

Pesatnya perkembangan zaman sedikit banyak memberikan pengaruh pada pola pikir masyarakat. Permasalahan salat

berjamaah pun sering disepelekan. Dengan bangkitnya semangat keberagamaan masyarakat saat ini, maka tepat kiranya salat berjamaah kembali digalakkan. Dalam prakteknya, tentu tidak mudah. Oleh karena itu, penerapannya perlu dilakukan secara bertahap dan konsisten. Contoh nyatanya adalah gerakan subuh berjamaah. Jika dahulu salat berjamaah diserukan demi tegaknya syiar Islam, maka pada saat ini hal tersebut layak untuk digalakkan kembali sebagai usaha untuk menanggulangi krisis rohani yang telah melanda banyak orang. Arus globalisasi dan modernisasi akan bisa dikuasai jika masyarakatnya mampu untuk menyeleraskan dan menyeimbangkan kecerdasan akal dan rohaninya.

Melalui salat berjamaah, penanaman nilai-nilai keislaman secara perlahan dapat diterapkan kembali. Tentu bukan dimaksudkan untuk ibadah saja, namun lebih dari itu, salat berjamaah juga menjadi sarana menguatkan kembali persaudaraan sesama muslim. Salat berjamaah menjadi salah satu instrumen dakwah yang sarat akan nilai-nilai pendidikan di dalamnya. Kepekaan antara sesama, kebersamaan dan interaksi sosial yang mulai luntur tergerus arus teknologi pun kembali bisa dirajut.

Seruan penegakan salat berjamaah juga menjadi wasilah untuk menghidupkan kembali masjid-masjid. Tidak dinafikan bahwa saat ini, fungsi masjid bukan hanya sebagai tempat ibadah saja, namun juga sebagai sarana menimba ilmu pengetahuan, tempat rekreasi spiritual, tempat memperoleh hiburan kesenian (terutama religious), pusat pengabdian masyarakat, tempat musyawarah, dan lain sebagainya. Dengan fungsinya tersebut, masjid mengalami perkembangan signifikan dibanding era Rasulullullah SAW. dahulu. Hal-hal tersebut tentu akan dapat dirasakan jika masjid benar-benar difungsikan dan dimakmurkan kembali, salah satunya dengan menggalakkan kembali salat berjamaah. Masjid-masjid pun akan kembali ramai seiring dengan semangat keagamaan yang semakin tumbuh. Maka, negara yang ideal yang disebut dalam al-Qur'an dengan *baldah al-ṭayyibah* akan dapat terwujud. Secara tidak langsung, usaha ini mendidik masyarakat untuk bisa mengintegrasikan ilmu pengetahuan dan teknologi dengan iman

dan takwa. Keseimbangan antara keduanya akan membentuk pribadi masyarakat madani yang ideal dan sukses. Dalam skala yang lebih jauh, tentu saja terwujudnya syiar Islam yang tegak dan kokoh.

Hal tersebut akan semakin mudah diwujudkan apabila ada campur tangan 'penguasa' sebagai motor penggerak dan pengawas. Artinya, kiprah dan peran pemerintah menduduki posisi urgen, selain juga peran para ulama dan ustaz. Ini juga sesuai dengan pendapat al-Banjari mengenai penegakan salat berjamaah. Di masa itu, seruan salat berjamaah diberikan wewenangnya kepada sultan, sehingga apabila ada yang tidak mengindahkan ataupun menyepelekannya, maka sultan ataupun wakilnya berhak untuk memerangi orang tersebut. Dalam hal ini, nampaknya al-Banjari berusaha untuk mengikut sertakan kiprah penguasa dan mensinergikannya dengan para ulama demi menyukseskan terlaksananya salat berjamaah di tengah-tengah masyarakat. Inisiatif tersebut kiranya relevan untuk diterapkan pada masa sekarang ini. Dengan mensinergikan peranan ulama dan penguasa (pemerintah), syiar Islam akan mudah diwujudkan, tak terkecuali dalam konteks penegakan salat berjamaah secara khusus. Berbagai permasalahan dan krisis rohani yang menimpa masyarakat, akan bisa diminimalisir dengan peran aktif berbagai pihak, baik dari pemerintah, ulama serta masyarakat itu sendiri. Karena sejatinya, permasalah tersebut bukan tugas satu kalangan saja, namun juga tugas setiap masyarakat; tugas setiap umat Islam seluruhnya. Usaha tersebut merupakan upaya bersama untuk mewujudkan tujuan-tujuan luhur dari syariat Islam yang mulia.

Adapun perihal pengurusan jenazah, Islam telah sedemikian rupa memberikan tuntunan kepada umatnya sebagaimana yang telah dijelaskan dan dirangkum para ulama fikih dalam karya-karya mereka. Tidak dipungkiri, bahwa masing-masing mazhab memiliki pandangan ataupun perbedaan pendapat tentang tata cara pengurusan jenazah tersebut. Sejatinya, perbedaan pendapat yang ada tidak lantas menafikan tujuan utama yang dicapai, yaitu memuliakan jenazah yang dimakamkan. Artinya, dalam hal ini ada

kemaslahatan yang ingin dicapai dan diwujudkan. Berdasarkan hal tersebut, maka umat Islam dianjurkan untuk menyegerakan pengurusan jenazah sebagai bentuk penghormatan terhadap jenazah. Menyegerakan pengurusan jenazah merupakan salah satu dari tiga perkara yang tidak boleh ditunda, selain salat ketika telah tiba waktunya dan wanita yang telah ada calon suami yang kufu baginya.[128] Lebih dari itu, perkara tersebut juga ditegaskan Nabi Muhammad SAW. dalam sebuah hadis sahih yang diriwayatkan dari Abu Hurayrah ra. yang artinya:

---

[128] Wahbah al-Zuḥaylī dalam *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh* menukilkan perkataan Imam Ahmad bahwa kemuliaan jenazah itu dengan menyegerakan pengurusannya. Hal ini juga menghindari agar jenazah tersebut tidak berubah. Selengkapnya:

أَمَّا التَّجْهِيْزُ فَيُسْتَحَبُّ الْمُسَارَعَة فِيْهِ خَوْفًا مِنْ تَغَيُّرِ الْمَيِّت، قَالَ الْإِمَامَ أَحْمَد: كَرَامَةُ الْمَيِّتِ تَعْجِيْلُهُ، لِمَا روي أَنَّ طَلْحَةَ بْنَ الْبَرَّاء مَرِضَ، فَأَتَاه النَّبِي ﷺ يَعُوْدُه، فَقَالَ: إِنِّي لَا أَرَى طَلْحَةَ إِلَّا قَدْ حَدَثَ فِيْهِ الْمَوْتُ فَآذِنُوْنِي بِه و عَجِّلُوْا فَإِنَّهُ لَا يَنْبَغِي لِجِيْفَةِ مُسْلِمٍ أَنْ يَحْبَسَ بَيْنَ ظَهْرِيْ أَهْلِهِ. و تُؤَيِّدُ أَحَادِيْثُ الْإِسْرَاعِ بِالْجَنَازَةِ مِثْل حَدِيْثِ عَلِيٍّ: ثَلَاثٌ يَا عَلِيُّ لَا يُؤَخِّرْنَّ: الصَّلَاةُ إِذَا آنَتْ، و الجَنَازَةُ إِذَا حَضَرَتْ، والأَيِّمُ إِذَا وَجَدَتْ كُفْؤًا.

"Adapun pengurusan jenazah, dianjurkan untuk disegerakan agar jenazah tidak berubah. Imam Aḥmad berkata: "Kemuliaan jenazah itu pada menyegerakan pengurusannya, berdasarkan riwayat yang menyatakan bahwa pada suatu ketika Ṭalḥah b. al-Barrā' sakit, lalu Rasulullah SAW. datang membesuknya dan berkata: "Sungguh aku telah melihat Ṭalḥah sudah mendekati sakaratul maut, maka beritahulah aku jika sesuatu menimpanya dan bersegeralah mengurus jenazahnya. Sesungguhnya tidak pantas bagi jenazah seorang Muslim ditahan di keluarganya." Hadis lain yang juga menyatakan anjuran menyegerakan jenazah seperti hadis 'Ali b. Abi Ṭālib yaitu: ada tiga hal wahai 'Ali, janganlah kamu menunda pelaksanaannya; (laksanakan) shalat jika telah masuk (waktunya), (mengurus) jenazah jika (ada yg meninggal), dan (nikahkan) seorang gadis jika telah mendapatkan pasangan yg sesuai."

Lihat: Wahbah al-Zuḥayli, Wahbah al-Zuḥayli, *al-Fiqh al-Islāmiy wa Adillatuh* , vol.2, 456.

"Segerakanlah pengurusan jenazah. Karena, jika jenazah itu baik, maka sudah sepantasnya kalian mempercepatnya menuju kebaikan. Dan kalau tidak demikian (tidak baik), maka adalah keburukan yang kalian letakkan dari leher-leher kalian." [129]

Berdasarkan hadis tersebut, Nabi Muhammad SAW. menyebutkan alasan penyegeraan terkait dengan kemaslahatan dan manfaat bagi yang meninggal tersebut. Menyegerakan pengurusan jenazah berarti menyegerakan kebaikan dan kenikmatan bagi yang meninggal. Ini juga berkaitan dengan kemaslahatan bagi orang hidup, dimana dengan menyegerakannya berarti menjauhkan keburukan dari yang lainnya. Jika ketentuan hadis tersebut diterapkan dalam hal-hal yang terkait dengan pengurusan jenazah, maka hal yang paling utama dan patut untuk disegerakan adalah hal-hal yang terkait dengan tanggungannya, seperti utang piutang dan hak- hak lainya yang menjadi kewajibanya. Hal itu dianggap lebih utama untuk di dahulukan.

Hadis tersebut mengandung anjuran agar memperhatikan keadaan saudara sesama muslim (baik ketika hidup maupun setelah mati) dengan cara menyegerakan kebaikan baginya, baik yang

---

[129] Bunyi hadisnya:

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، قَالَ: حَفِظْنَاهُ مِنَ الزُّهْرِيِّ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ المُسَيِّبِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «أَسْرِعُوا بِالْجِنَازَةِ، فَإِنْ تَكُ صَالِحَةً فَخَيْرٌ تُقَدِّمُونَهَا، وَإِنْ يَكُ سِوَى ذَلِكَ، فَشَرٌّ تَضَعُونَهُ عَنْ رِقَابِكُمْ

Artinya: Telah menceritakan kepada kami 'Ali b. 'Abd Allah, telah menceritakan kepada kami Sufyān yang berkata, kami telah mengingatnya dari al-Zuhrī dari Saʿīd b. al-Musayyib dari Abū Hurayrah ra., dari Rasulullah SAW. yang bersabda: "Segerakanlah pengurusan jenazah. Karena, jika jenazah itu baik, maka sudah sepantasnya kalian mempercepatnya menuju kebaikan. Dan kalau tidak demikian (tidak baik), maka adalah keburukan yang kalian letakkan dari leher-leher kalian." Lihat: Muḥammad b. Ismāʿīl al-Bukhāri, *Al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ (Ṣaḥīh al-Bukhāri)* vol. 1, no. 1315, 405.

berkaitan dengan urusan agama maupun dunianya. Kemudian dianjurkan supaya menjauhi sebab-sebab yang akan menimbulkan keburukan dan menjauhi orang- orang yang lalim, tanpa kecuali dalam kondisi yang memungkinkan seseorang tertimpa petaka atau keburukan karena berhubungan dan berkomunikasi dengan orang-orang yang lalim tersebut.

Namun demikian, perintah menyegerakan pengurusan jenazah tersebut dapat ditoleransikan dengan keadaan tertentu sehingga pengurusannya bisa ditunda seperti menunggu wali dari yang meninggal tersebut.[130] Penundaan tersebut tentunya harus memperhatikan kemaslahatan yang ada dan jangan sampai mengakibatkan ternodainya kehormatan jenazah.

Dalam hadis tersebut juga terkandung keterangan yang menjelaskan nikmat dan siksa kubur yang akan dirasakan oleh orang yang meninggal semenjak ia diletakkan dalam kuburnya setelah sempurnanya pemakaman. Sehubungan dengan hal tersebut, maka disyariatkan berdiri di atas kuburnya untuk mendoakan keselamatan, memohonkan ampun baginya, dan memohonkan keteguhan baginya dalam menjawab pertanyaan dalam kubur.

Segala bentuk pengurusan jenazah mulai dari awal hingga tuntas, dipaparkan dengan lugas oleh al-Banjari dalam *Sabīl al-Muhtadīn*. Jika diperhatikan, penjelasan yang disampaikan al-Banjari sangat mengakomodir kemaslahatan dan memperhatikan kehormatan orang yang meninggal. Hal itu juga mengacu pada pendapat para ulama Syafi'iyah yang menjadi rujukannya. Apa yang sudah dijelaskan al-Banjari tersebut tentunya relevan untuk diterapkan pada masa sekarang. Prinsip-prinsip kemaslahatan dalam pengurusan jenazah harus tetap dijalankan dan diperhatikan disamping tetap memperhatikan tekstualitas pendapat-pendapat yang ada. Seiring dengan itu, nalar kontekstual tentu tidak bisa

---

[130] Al-Sayyid al-Bakrī b. al-Sayyid Muḥammad Shaṭā al-Dimyāṭī, *I'ānah al-Ṭālibīn*, vol.2, 131-132; Shams al-Dīn Muḥammad b. Abu al-'Abbās b. Aḥmad b. Ḥamzah b. Shihāb al-Ramlī, *Nihāyat al-Muḥtāj ilā Sharḥ al-Minhāj*, vol.3, 27-28.

dikesampingkan begitu saja. Maka, disini perlu diseimbangkan antara pemahaman tekstual dan kontekstual lalu kemudian diejawantahkan dalam pelaksanaannya. Karena pada dasarnya, menjaga stabilitas kemaslahatan secara tidak langsung berimplikasi pada terlaksananya tugas-tugas peribadatan dengan baik.

Di balik setiap proses pengurusan jenazah dari awal hingga akhir, banyak terkandung nilai-nilai ibadah sosial yang luhur. Nilai-nilai tersebut antara lain memupuk rasa persaudaraan sesama muslim, melatih kepekaan, menjaga kehormatan, dan mendidik untuk bersikap amanah. Nilai-nilai yang terkandung tersebut membuktikan bahwa dalam Islam, tidak hanya hubungan vertikal antara individu dengan Sang Pencipta saja yang diutamakan, namun juga hubungan horizontal antara sesama manusia harus diperhatikan dan dijaga dengan sebaik-baiknya.

Dalam kaitannya dengan realita saat dikeluarkannya pendapat tersebut, hal demikian dapat dikategorikan sebagai sebuah usaha pembaruan pemikiran hukum Islam. Ini merupakan sebuah pencapaian dalam pergulatan pemikiran hukum Islam yang pada masa itu dianggap sebagai era kemunduran. Karel A. Steenbrink dalam karyanya *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia Abad ke-19* menuturkan, bahwa pada abad 19, merupakan sebuah era kemunduran bagi Islam di Indonesia, terutama dalam bidang intelektual. Hal ini merupakan dampak dari kemunduran Islam secara internasional dimana kemunduran tidak hanya pada bidang intelektual, namun juga dalam ranah politik. Steenbrink juga menyebutkan bahwa selain dipengaruhi kemunduran global dunia Islam, kemunduran Islam di Indonesia juga disebabkan sistem kolonial yang saat itu mulai menampakkan taringnya di Nusantara. Bukti nyatanya adalah dihapusnya tiga kesultanan Islam yaitu Palembang (1820), Banjarmasin (1860) dan Aceh (sesudah 1873). Pada masanya, ketiga kerajaan tersebut secara aktif mendorong para ulama untuk mengarang karya-karya Islam dan memberikan kesempatan untuk mendidik dan mengajar kepada tokoh-tokoh semisal Syamsuddin al-Samatrani, al-Rānīri, al-Banjari dan lain-lain. Dengan dihapusnya kerajaan-kerajaan tersebut, maka lemba-

ga-lembaga yang secara kuat menyokong perkembangan pemikir Islam juga ditiadakan. Selain hal tersebut, pengaruh paham Hindu-Budha yang mengakar kuat di Nusantara ini juga menjadi salah satu faktor kemunduran Islam pada masa itu, sehingga ajaran-ajaran Islam belum sepenuhnya dipahami oleh pemeluk-pemeluknya kala itu.[131]

Di sisi lain, Steenbrink juga menyatakan bahwa, abad ke-19 bukan melulu dianggap sebagai era kemunduran Islam di Indonesia, namun juga menandai awal kemajuan secara lebih baik. Kemajuan pertama tentu saja dari segi kuantitas pemeluk Islamnya. Lalu yang kedua adalah dalam usaha reformisme yang sudah muncul, walaupun belum dalam bentuk reformisme yang terjadi pada abad ke-20. Tokoh-tokoh selanjutnya yang muncul seperti Nawawi al-Bantani yang lahir tiga tahun setelah al-Banjari wafat, Ahmad Khatib Minangkabau, dan lain sebagainya.[132]

Terlepas dari hal tersebut, apa yang telah dikemukakan al-Banjari berkenaan dengan hal-hal ibadah semisal penekanan salat berjamaah dan pengurusan jenazah yang telah disinggung sebelumnya, menandai pula bahwa perihal ibadah merupakan salah satu fokus yang diperdalam dalam rangka memberikan pemahaman hukum Islam yang benar di masa itu. Dalam konteks yang lebih luas, hal itu merupakan usaha untuk membumikan ajaran Islam yang saat itu masih lemah di kalangan masyarakat awam. Terlebih lagi, berkembangnya ajaran tasawuf yang mewarnai khazanah intelektual masyarakat di era tersebut, patut untuk diimbangi dengan pemahaman hukum Islam yang sesuai.[133] Semangat

---

[131] Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek Tentang Islam Indonesia Abad ke-19*, 4-5.

[132] Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek Tentang Islam Indonesia Abad ke-19*, 6.

[133] Di masa al-Banjari, berkembang pula paham wahdatul wujud yang diajarkan oleh Abdul Hamid Abulung. Ajaran yang dibawanya mirip dengan yang diajarkan pula oleh Syekh Siti Jenar yang masyhur di Jawa pada masa tersebut. Saat itu, paham wahdatul wujud masih menjadi perdebatan di dunia Islam. Berbagai pergulatan dan penolakan terhadap

pembaruan dalam kepribadian al-Banjari itu kemudian diwujudkannya dengan mendirikan lembaga pendidikan Islam yang sangat penting untuk mendidik kaum Muslim guna meningkatkan pemahaman mereka atas ajaran-ajaran dan praktik-praktik Islam. Kelak, lembaga-lembaga tersebut berkembang menjadi *locus* keagamaan paling penting di kalangan masyarakat Kalimantan sekaligus menjadikan al-Banjari sebagai ulama terkemuka di seantero Kalimantan khususnya dan Nusantara pada umumnya.

---

paham ini juga terjadi di Kalimantan. Apa yang terjadi selanjutnya terhadap Abdul Hamid Abulung, tidak jauh berbeda dengan yang dialami al-Hallāj dan Syekh Siti Jenar. Atas nasehat dari al-Banjari, Sultan yang memerintah pada masa itu mengambil keputusan untuk menghukum mati Abdul Hamid. Lihat: Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek Tentang Islam Indonesia Abad ke-19*, 95-96.

Selain Abdul Hamid, di Kalimantan Selatan juga ada sufi lainnya yaitu Muhammad Nafis al-Banjari. Menurut keterangan Azyumardi Azra, Muhammad Nafis al-Banjari mengikuti mazhab Syafi'i dan doktrin teologi Asy'ari. Ia berafiliasi dengan beberapa tarekat yaitu Qadiriyah, Syathariyah, Sammaniyah, Naqsyabandiyah, dan Khalwatiyyah. Karyanya *al-Durr al-Nafis*, menekankan transendensi mutlak dan Keesaan Tuhan, menolak pendapat Jabariyah yang mempertahankan determinisme fatalistik yang bertentangan dengan kehendak bebas (Qadariyah). Menurutnya, kaum Muslim harus berjuang mencapai kehidupan yang lebih baik dengan jalan melakukan perbuatan-perbuatan baik dan menghindari kejahatan. Hal ini menandakan bahwa Muhammad Nafis merupakan pendukung aktifisme yang merupakan salah satu ciri dasar neosufisme. Atas dasar pemikirannya tersebut, karyanya kemudian dilarang Belanda karena dikhawatirkan akan mendorong pergolakan kaum Muslim untuk berjihad. Sejatinya, Muḥammad Arshad al-Banjari juga seorang sufi yang berafiliasi pada tarekat Sammaniyah. Namun, seiring dengan terkenalnya *Sabīl al-Muhtadīn*, al-Banjari lebih dikenal sebagai ahli fikih daripada ahli tasawuf. Sebaliknya, al-Rānīri lebih dikenal sebagai ahli tasawuf daripada ahli fikih. Lihat: Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, 255-257. Bandingkan: Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat* (Yogyakarta: Gading Publishing, 2015), 369-392.

BAB V
PEMAHAMAN HUKUM SHAYKH MUḤAMMAD ARSHAD AL-BANJARI DALAM KITAB *AL-NIKĀḤ*

Jika di bab IV pembahasan yang ditelaah pada kitab *Sabīl al-Muhtadīn*, maka pembahasan dalam bab ini mengulas lebih jauh beberapa pemahaman hukum Al-Banjari yang ada di dalam kitab *al-Nikāḥ*. Pembahasan ini juga berupaya menelisik metodologi pengambilan hukum yang digunakan al-Banjari dan keterkaitan dengan realitas yang melingkupinya sehingga bisa dianalisa latar belakang munculnya sebuah produk pemikiran hukum itu serta relevansinya dengan masa kini . Dalam hal ini, sub-bahasan yang ditelaah berkenaan dengan perpindahan wali dan konsep kafaah. Analisa dalam bab ini menggunakan pendekatan ushul fikih yang dipadukan dengan pendekatan sosiologis dan sejarah.

A. Perpindahan Wali

Pembahasan mengenai wali dalam pernikahan menarik untuk dibahas. Lebih dari itu, posisi wali juga sangat urgen karena merupakan bagian dari rukun pernikahan dimana seorang perempuan tidak boleh menikah jika tidak ada wali.[1] Pendapat ini merupakan pendapat dari mayoritas jumhur ulama (Malikiyah, Syafi-'iyyah dan Hanabilah). Adapun landasan hukumnya berdasarkan al-Qur'an dan Hadis Nabi SAW. Salah satu ayat yang dijadikan landasannya adalah ayat 232 dari surat al-Baqarah:

---

[1] Muḥammad al-Zuḥaylī, *al-Mu'tamad fī al-Fiqh al-Shāfi'ī*, vol.4, 60-61; Sayyid Sābiq, *Fiqh al-Sunnah* (Kairo: Al-Fatḥ li al-I'lām al-'Arabī, tt), vol.2, 83-84.

وَإِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحْنَ أَزْوَٰجَهُنَّ إِذَا تَرَٰضَوْا۟ بَيْنَهُم بِٱلْمَعْرُوفِ

Artinya: "Apabila kamu mentalak isteri-isterimu, lalu habis masa iddahnya, maka janganlah kamu (para wali) menghalangi mereka kawin lagi dengan bakal suaminya, apabila telah terdapat kerelaan di antara mereka dengan cara yang ma'ruf."

Sedangkan dalil dari hadis Nabi SAW, sebagaimana diriwayatkan dari ʻĀ'ishah ra.:

أَخْبَرَنَا سَعِيدُ بْنُ سَالِمٍ، عَنِ ابْنِ جُرَيْجٍ، عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ مُوسَى، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ عُرْوَةَ، عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ قَالَ: أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ بِغَيْرِ إِذْنِ وَلِيِّهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ فَإِنِ اشْتَجَرُوْا فَالسُّلْطَانُ وَلِيُّ مَنْ لَا وَلِيَّ لَهُ فَإِنْ أَصَابَهَا فَلَهَا مَهْرُهَا بِمَا اسْتَحَلَّ مِنْ فَرْجِهَا[2]

Artinya: "Telah mengabarkan kepada kami Saʿīd b. Sālim dari Ibn Jurayj dari Sulaymān b. Mūsā dari Ibn Shihāb dari ʻUrwah dari ʻĀ'ishah ra. bahwasanya Nabi SAW. berkata: Setiap perempuan yang menikah tanpa seizing walinya, maka pernikahannya batal, pernikahannya batal, pernikahannya batal. Apabila mereka berselisih, maka penguasa adalah wali bagi orang yang tidak memiliki wali dan apabila ia telah mencampurinya maka baginya mahar atas apa yang ia peroleh darinya."

Meski sebagian ulama ada yang berpendapat bahwa wali sebagai bagian dari syarat sahnya pernikahan, namun hal tersebut

[2] Muḥammad b. Idrīs al-Shāfiʿī, *Musnad al-Imām al-Shāfiʿī* (Beirut: Dār al-Kutub al-ʻIlmiyyah, 1400 H), 275.

tidak mengurangi kedudukannya yang vital.[3] Dalil dari hadis Nabi SAW. yang lain sebagaimana riwayat dari Abū Mūsa al-Ash'ari, yaitu:

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ قَالَ: أَخْبَرَنَا شَرِيكُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ ح وحَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ، عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ، ح وحَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مَهْدِيٍّ، عَنْ إِسْرَائِيلَ، عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ، ح وحَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي زِيَادٍ قَالَ: حَدَّثَنَا زَيْدُ بْنُ حُبَابٍ، عَنْ يُونُسَ بْنِ أَبِي إِسْحَاقَ، عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ، عَنْ أَبِي بُرْدَةَ، عَنْ أَبِي مُوس: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيٍّ» وَفِي البَاب عَنْ عَائِشَةَ، وَابْنِ عَبَّاسٍ، وَأَبِي هُرَيْرَةَ، وَعِمْرَانَ بْنِ حُصَيْنٍ، وَأَنَسٍ[4]

Artinya: Telah menceritakan kepada kami 'Ali b. Ḥujr yang berkata, telah mengabarkan kepada kami Sharīk b. 'Abd

---

[3] Pembahasan lebih rinci dan lengkap bisa dibaca: Wahbah al-Zuḥayli, *al-Fiqh al-Islāmiy wa Adillatuh* , vol.7, 36 - 94; 'Abd al-Raḥmān al-Jazīrī, *Kitāb al-Fiqh 'ala al-Madhāhib al-Arba'ah*, vol. 4, 16-26.

[4] Abū 'Īsā Muḥammad b. 'Īsā b. Saurah al-Tirmidhi, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ (Sunan al-Tirmidhi)* , (Kairo: Maṭba'ah Muṣṭafa al-Bābi al-Ḥalibi, 1975), vol. 3, no. 1101, 398.

Ibrahim Hosen mengomentari hadis Abū Mūsa ini, menyatakan bahwa, menurut lahirnya, menafikan (meniadakan) akad nikah yang berlangsung tanpa wali. Timbullah pertanyaan, dapatkah suatu fakta dinafikan? Tentu tidak. Jika demikian halnya, maka yang dinafikan adalah salah satu di antara dua hal, yaitu sempurna atau sah. Untuk mendekatkan pada menafikan fakta ialah dengan jalan menafikan sahnya. Atas dasar ini, hadis Abū Mūsa tersebut menafikan sah nikah tanpa wali, bukan menafikan sempurna nikah tanpa wali. Demikian yang dipegangi oleh jumhur ulama. Perbedaan pendapat ulama dan analisisnya mengenai nikah tanpa wali secara lugas dan jelas dipetakan oleh Hosen dalam bukunya *Fiqih Perbandingan Masalah Pernikahan.* Lebih lanjut lihat: Ibrahim Hosen, *Fiqih Perbandingan Masalah Pernikahan* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2003), jilid I, 153-177.

Allah dari Abū Isḥāq dan telah menceritakan kepada kami Qutaybah yang berkata, telah menceritakan kepada kami Abū ‘Awānah dari Abū Isḥaq dan telah menceritakan kepada kami Muḥammad b. Bashshār yang berkata, telah menceritakan kepada kami ‘Abd al-Raḥmān b. Mahdiyy dari Isrā’īl dari Abū Isḥaq dan telah menceritakan kepada kami ‘Abd Allah b. Abu Ziyād yang berkata, telah menceritakan kepada kami Zayd b. Ḥubāb dari Yūnus b. Abū Isḥāq dari Abū Isḥāq dari Abū Burdah dari Abu Mūs, Rasulullah SAW. bersabda: “Tidak ada nikah kecuali dengan wali.” Dan dalam suatu bab, dari ‘Ā’ishah dan Ibn ‘Abbās dan Abū Hurayrah dan ‘Imrān b. Ḥuṣayn dan Anas.

Ditetapkannya wali dalam pernikahan sebagai rukun tentunya untuk melindungi kepentingan wanita itu sendiri, melindungi integritas moralnya serta memungkinkan terciptanya pernikahan yang berhasil.[5]

Dalam pengertiannya secara bahasa, wali bermakna pecinta, saudara, penolong. Selain itu, wali juga diartikan sebagai kekuasaan ataupun kekuatan. Wahbah al-Zuḥayli dalam *al-Fiqh al-Islāmi wa Adillatuh* menyebutkan pengertian wali menurut istilah ulama fikih sebagai kekuasaan atau otoritas yang dimiliki seseorang untuk secara langsung melakukan suatu tindakan sendiri tanpa harus terikat (bergantung) dengan izin orang lain.[6] Sedangkan ‘Abd al-Raḥmān al-Jazīrī mendefinisikan wali nikah yaitu seseorang yang memiliki pengaruh terhadap keabsahan akad nikah.[7] Sayyid Sābiq menyebutkan pengertian wali nikah yaitu seseorang yang dapat menetapkan perkara bagi pernikahan orang

---

[5] Akhmad Shodikin, “Penyelesaian Wali Adhal dalam Pernikahan Menurut Hukum Islam dan Perundang-Undangan di Indonesia,” *Mahkamah: Jurnal Kajian Hukum Islam*, vol. 1, no. 1, (Juni-2016), 61-70, diakses pada 12 September 2017. http://www.syekhnurjati.ac.id/jurnal/index.php/mahkamah/article/view/102/504

[6] Wahbah al-Zuḥayli, *al-Fiqh al-Islāmiy wa Adillatuh* , vol.7, 186.

[7] ‘Abd al-Raḥmān al-Jazīrī, *Kitāb al-Fiqh ‘ala al-Madhāhib al-Arba‘ah*, vol. 4, 29.

yang dalam perwaliannya.[8] Dari berbagai pengertian tersebut, dapat dipahami bahwa seorang wali nikah merupakan orang yang memiliki hak kewenangan atas pernikahan bagi orang yang ada dalam perwaliannya.

Pada dasarnya, para ulama dari empat mazhab memiliki beragam pandangan mengenai macam-macam wali nikah. Athoillah Islamy dalam tesisnya secara ringkas menghimpunkan pendapat-pendapat dari para imam mazhab terkait wali nikah ini. Islamy dalam pemaparannya mengungkapkan bahwa dalam mazhab Hanafi, hak perwalian nikah diklasifikasikan menjadi dua macam yaitu *wilāyat nadb wa istihbāb*[9] (perwalian yang bersifat sunnah yaitu perwalian bagi pernikahan perempuan yang sudah balig dan berakal) dan *wilāyat ijbār* (perwalian yang bersifat memaksa yaitu bagi pernikahan perempuan yang masih kecil atau belum balig baik bagi yang masih gadis maupun yang sudah janda). Kemudian hak urut wali nikah menurut Abū Hanifah yaitu *'aṣabah bi al-nafs*[10], Ibu, *dhaw al-arḥām al-aqrab*[11] (kerabat perempuan yang

---

[8] Sayyid Sābiq, *Fiqh al-Sunnah*, vol.2, 82.

[9] *Wilāyat nadb wa istihbāb* ini disebut juga *wilāyat ikhtiyār* atau *wilāyat hatm wa ījād*. Baik *wilāyat nadb wa istihbāb* dan *wilāyat ijbār*, keduanya merupakan jenis perwalian yang berkenaan dengan personal (*al-wilāyah 'alā al-nafs*). Secara umum, perwalian dalam mazhab Hanafi terbagi menjadi tiga macam, yaitu perwalian terhadap personal (*al-wilāyah 'alā al-nafs*), perwalian terhadap harta (*al-wilāyah 'alā al-māl*), dan perwalian terhadap personal dan harta sekaligus (*al-wilāyah 'alā al-nafs wa al-māl ma'an*). Lihat: Wahbah al-Zuḥayli, *al-Fiqh al-Islāmiy wa Adillatuh* , vol.7, 187-189.

[10] *'Aṣabah bi al-nafs* dalam ilmu waris merujuk pada setiap laki-laki yang kekerabatannya dekat dengan mayit dan tidak diselingi oleh perempuan. Mereka adalah laki-laki yang disepakati oleh para ulama dapat mewarisi, kecuali suami dan saudara seibu. Jumlahnya ada 12 orang dan terbagi menjadi empat kelompok. *Pertama,* jalur anak (*jihhat al-bunuwwah*) yaitu anak laki-laki dan cucu laki-laki dari anak laki-laki dan generasi di bawahnya. *Kedua,* jalur bapak (*jihhat al-ubuwwah*) yaitu bapak dan kakek serta generasi di atasnya. *Ketiga,* jalur saudara (*jihhat al-*

dekat), *maula* (tuan sebagai wali dari perempuan yang dimerdekakan), dan penguasa. Perlu diperhatikan pula menurut Abū Hanifah, seorang perempuan dewasa dan berakal boleh menikahkan dirinya sendiri (tanpa wali) maupun menikahkan perempuan lain (sebagai wali).[12]

---

ukhuwwah) yaitu saudara sekandung, saudara sebapak dan generasi di bawahnya. *Keempat,* jalur paman (*jihhat al-'amūmah*) yaitu paman sekandung, paman sebapak dan generasi di atasnya, anak laki-laki paman sekandung, anak laki-laki paman sebapak dan generasi di bawahnya. Lihat: Wahbah al-Zuḥayli, *al-Fiqh al-Islāmiy wa Adillatuh* , vol.8, 335.

[11] *Dhaw al-arḥām al-aqrab* yaitu anak perempuan, cucu perempuan dari anak laki-laki dan generasi seterusnya ke bawah, cucu perempuan dari anak perempuan dan generasi ke bawah, saudara perempuan sekandung, saudara perempuan sebapak, saudara laki-laki, saudara perempuan seibu dan anak-anak mereka, bibi dari ibu, paman dari bapak, bibi dari bapak dan anak-anak mereka. Lihat: Athoillah Islamy, "Diskursus Hak Perempuan Sebagai Wali dan Penghulu Nikah di Indonesia," *Tesis* Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2016, 43.

[12] Dalam hal ini, kalangan Hanafiyah menyandarkan pendapatnya pada dalil al-Qur'an dan Hadis. Adapun dalil al-Qur'an diantaranya surat al-Baqarah ayat 230:

فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ ۗ

Artinya: "Kemudian jika si suami mentalaknya (sesudah talak yang kedua), maka perempuan itu tidak lagi halal baginya hingga dia kawin dengan suami yang lain."

Sedangkan hadis Nabi, berdasarkan riwayat dari Imam Muslim dari Ibn 'Abbās ra.:

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ رَسُوْلَ اللهِ ﷺ قَالَ: الثَّيِّبُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا وَ الْبِكْرُ تُسْتَأْذَنُ فِيْ نَفْسِهَا وَ إِذْنُهَا صُمَاتُهَا

Artinya: "Dari Ibn 'Abbās bahwa Rasulullah SAW. bersabda: Perempuan janda lebih berhak terhadap dirinya daripada walinya. Sedangkan anak gadis diminta izinnya dan izinnya itu adalah diamnya."

Lihat: Sayyid Sābiq, *Fiqh al-Sunnah*, vol.2, 81-82.

Hal ini berbeda dengan pandangan jumhur ulama seperti Imam Mālik, Imam al-Shāfi'i dan Imam Aḥmad b. Hanbal yang memandang bahwa eksistensi wali merupakan salah satu rukun yang harus dipenuhi dalam mewujudkan akad nikah yang sah. Artinya, seorang perempuan tidak dapat menikahkan dirinya sendiri maupun menjadi wali bagi perempuan lainnya meskipun kehadiran wali dalam akad nikah tidak menjadi keharusan namun cukup dengan izinnya.[13]

Sedangkan menurut Imam Mālik, hak wali nikah dibagi menjadi dua macam yaitu *al-wilāyah al-khāṣṣah* (hak perwalian khusus yang dimiliki oleh bapak, *al-waṣi* (seorang laki-laki yang menerima wasiat dari seorang bapak untuk menjadi wali nikah), kakek, tuan yang memerdekakan budak dan penguasa) dan *al-wilāyah al-'āmmah* (hak perwalian umum yang dimiliki setiap muslim ketika tidak ditemukan wali dari kelompok *al-wilāyah al-khāṣṣah*). Dari segi kekuasaannya, hal perwalian ini terbagi menjadi dua macam yaitu *wali mujbir* dan *wali ghayr mujbir*. *Wali mujbir* merupakan wali yang mempunyai hak paksa untuk menikahkan seorang yang berada di bawah perwaliannya yang dimiliki oleh bapak sekandung dan orang yang mendapat wasiat sebagai wali apabila sang bapak telah meninggal dunia. Hak ini diberlakukan dalam menikahkan perempuan yang masih perawan, baik masih anak-anak maupun sudah dewasa. Sementara bagi perempuan janda harus dimintai izinnya terlebih dahulu. *Wali ghayr mujbir* maksudnya adalah wali yang tidak mempunyai hak paksa untuk menikahkan mempelai perempuan yang terdiri dari kelompok *'aṣabah bi al-nafs*, tuan dari budak dan hakim. Adapun urutan hak wali nikahnya yaitu bapak, *waṣi,* kakek dan generasi seterusnya ke atas, anak laki-laki dan generasi seterusnya ke bawah (cucu cicit), saudara sekandung, saudara sebapak, anak laki-laki saudara sekandung, anak laki-laki saudara sebapak, paman sekandung, anak laki-laki paman sekandung, paman sebapak, anak laki-laki

[13] Athoillah Islamy, "Diskursus Hak Perempuan Sebagai Wali dan Penghulu Nikah di Indonesia," 42-45.

paman sebapak, bapaknya kakek, pamannya bapak, *mawlā* (tuan budak), wali hakim. Apabila seluruh orang yang tersebut tidak ada, barulah hak wali diberikan kepada *wilāyat al-'ām* (perwalian umum) yang dimiliki oleh setiap muslim.[14]

Adapun menurut Imam al-Shāfi'i, hak perwalian itu terbagi menjadi dua macam, yaitu wali nasab dan wali hakim. Wali nasab maksudnya adalah wali yang memiliki hubungan kekerabatan dengan orang yang dalam perwaliannya. Wali nasab ini terbagi lagi menjadi dua yaitu *wali aqrab* (wali yang dekat dengan kekerabatannya dari jalur ayah dan kakek yang memiliki hak paksa) dan *wali ab'ad* (wali kerabat dari jalur selain ayah dan kakek). Hak perwalian dalam wali nasab ini hanya dimiliki oleh garis keturunan laki-laki (jalur patrilineal) sebagaimana kelompok *'aṣabah bi al-nafs* dalam pembagian waris.[15] Begitu pula dalam urutannya, dimulai dari jalur bapak, kakek, lalu generasi seterusnya ke atas. Selanjutnya dari jalur persaudaraan, mulai dari saudara laki-laki sekandung, saudara laki-laki sebapak, anak laki-laki dari saudara laki-laki sekandung, anak laki-laki dari saudara laki-laki sebapak dan generasi seterusnya ke bawah. Lalu dari jalur paman yang terdiri dari paman sekandung, paman sebapak, anak laki-laki dari paman sekandung, anak laki-laki dari paman sebapak dan generasi seterusnya ke bawah. Sedangkan dari jalur anak yang terdiri dari anak laki-laki, cucu dan generasi selanjutnya ke bawah tidak memiliki hak menjadi wali nikah. Oleh karena hak wali bertujuan untuk mewujudkan kemaslahatan, di mana hal tersebut sukar didapati pada anak ketika menjadi wali dari ibunya, sedangkan hubungan antara ibu dan anak tidak dikategorikan hubungan

---

[14] Athoillah Islamy, "Diskursus Hak Perempuan Sebagai Wali dan Penghulu Nikah di Indonesia," 46-47.

[15] Di dalam al-Umm, secara jelas dinyatakan bahwa hak perwalian dari jalur ayah dan seterusnya: وَلَا وِلَايَةَ لِلْقَرَابَةِ فِي النِّكَاحِ إِلَّا مِنْ قِبَلِ الْأَبِ (Tidak ada hak perwalian terdekat dalam pernikahan kecuali dari jalur ayah). Lihat: Muḥammad b. Idrīs al-Shāfi'ī, *al-Umm* (Mansourah: Dār al-Wafā', 2001), vol.6, 35-37.

nasab. Demikian sebagaimana disebutkan Taqiyy al-Dīn al-Ḥiṣni dalam karyanya *Kifāyat al-Akhyār* .[16] Selain wali nasab, ada pula wali hakim, yaitu penguasa atau hakim yang memiliki hak menjadi wali nikah. Wali hakim baru bertindak apabila wali nasab dalam kondisi seperti: tidak ditemukan wali nasab, wali nasab enggan menikahkan (*wali 'aḍal)*, wali nasab bepergian jauh dan lain sebagainya.[17]

Imam Aḥmad b. Ḥanbal, sebagaimana Imam Mālik, juga mengakui keberadaan *wali mujbir* dan *wali ghayr mujbir*. Akan tetapi, hak paksa dalam perwalian tersebut hanya dimiliki oleh bapak, *waṣi* (orang yang diberi wasiat) dan hakim. Berbeda dengan mazhab Syafi'i yang membatasi hak paksa tersebut pada ayah dan kakek saja.[18] Adapun urutan hak wali nikahnya yaitu bapak, kakek, lalu generasi seterusnya ke atas. Selanjutnya anak laki-laki, cucu laki-laki dan generasi seterusnya ke bawah. Kemudian saudara sekandung, saudara sebapak, anak laki-laki saudara sekandung, anak laki-laki sebapak, paman sekandung, paman sebapak, *mu'tiq* (orang yang memerdekakan mempelai perempuan) dan yang terakhir adalah wali hakim.[19]

Dari pemaran di atas, setidaknya dapat disimpulkan beberapa hal: *Pertama*, izin wali merupakan unsur yang menentukan keabsahan akad nikah yang disepakati oleh jumhur ulama kecuali Abū Ḥanīfah. *Kedua*, Abū Ḥanifah membolehkan perempuan dewasa dan berakal menjadi wali nikah, sehingga ia memasukkan

---

[16] Taqiyy al-Dīn Abū Bakar Muḥammad al-Ḥusaynī al-Ḥiṣnī, *Kifāyat al-Akhyār fī Ḥalli Ghāyat al-Ikhtiṣār* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001), 477. Bandingkan: Athoillah Islamy, "Diskursus Hak Perempuan Sebagai Wali dan Penghulu Nikah di Indonesia," 47-48.

[17] Pembahasan ini akan dijelaskan lebih lanjut dalam pemaparan pendapat dari al-Banjari mengenai perpindahan wali.

[18] 'Abd al-Raḥmān al-Jazīrī, *Kitāb al-Fiqh 'ala al-Madhāhib al-Arba'ah*, vol. 4, 31; Wahbah al-Zuḥayli, *al-Fiqh al-Islāmiy wa Adillatuh* , vol.7, 191.

[19] Athoillah Islamy, "Diskursus Hak Perempuan Sebagai Wali dan Penghulu Nikah di Indonesia," 49.

kerabat perempuan seperti ibu, saudara perempuan dan lain sebagainya pada salah satu hierarki wali nikah. Pendapat ini berbeda dengan mayoritas ulama yang tidak memasukkan perempuan dalam hak perwalian nikah. *Ketiga,* hak perwalian nikah dapat disebabkan beberapa hubungan berikut, antara lain: kekerabatan, perbudakan, kepemimpinan, dan persaudaraan antar sesama muslim.

Al-Banjari dalam karyanya *Kitāb al-Nikāḥ* menerangkan pembahasan mengenai wali nikah dalam 'Bab Pada Menyatakan Wali Perempuan Yang Harus Akan Wali dan Pada Menyatakan Periring-iringan Yang Aqrab dan Yang Ab'ad'. Dalam pemaparannya, Al-Banjari tidak menerangkan secara detail pengertian dari wali itu sendiri. Lebih dari itu, al-Banjari sama sekali tidak menjelaskan kedudukan wali dalam pernikahan, apakah termasuk rukun, syarat sah atau yang lainnya. Padahal, hal ini sangat penting agar pembaca mengetahui dan memahami dengan benar bahwa posisi wali dalam pernikahan sangat vital. Dalam beberapa pemaparan lainnya, bahkan pada karya sebelumnya, yaitu *Sabīl al-Muhtadīn*, al-Banjari justru menerangkan secara jelas bahasan yang dipaparkannya. Hal ini agaknya mengurangi konsistensinya dalam menjelaskan suatu pokok bahasan secara terperinci.

Al-Banjari memulai penjelasannya dengan menyebutkan wali perempuan itu semua *'aṣabah*-nya. Dimulai dari jalur bapak, lalu jalur saudara dan terakhir jalur paman. Apabila seluruh *'aṣabah* tersebut tidak ada, barulah penguasa bertindak sebagai wali nikah bagi perempuan merdeka. Urutan wali secara rinci menurut al-Banjari, yaitu bapak, kakek lalu generasi seterusnya ke atas, saudara laki-laki sekandung, saudara laki-laki sebapak, anak laki-laki dari saudara laki-laki sekandung, anak laki-laki dari saudara laki-laki sebapak, cucu saudara laki-laki sekandung, cucu saudara laki-laki sebapak lalu generasi seterusnya ke bawah, paman sekandung, paman sebapak, anak laki-laki dari paman sekandung, anak laki-laki dari paman sebapak, cucu paman sekandung, cucu paman sebapak lalu generasi seterusnya ke bawah, dan terakhir adalah penguasa (sultan) sebagai pengganti. Sedangkan untuk

budak yang dimerdekakan, maka yang berhak menjadi walinya sejatinya adalah sebagaimana seorang perempuan merdeka. Apabila tidak ada, maka tuannya yang memerdekakanlah yang jadi walinya dan jika tidak ada juga, maka penguasa (sultan/wali hakim) yang menikahkannya.[20]

Dalam hal ini perlu diperhatikan pula bahwa *wali aqrab* (wali terdekat) wajib didahulukan daripada *wali ab'ad* (wali terjauh). Apabila bapak berposisi sebagai *wali aqrab*, maka kakeklah yang menjadi *wali ab'ad*, begitu seterusnya.[21] Secara jelas klasifikasi wali terdekat dan terjauh sebagaimana disebutkan al-Banjari, yaitu:

Tabel 1 Klasifikasi Wali Terdekat dan Terjauh Menurut al-Banjari

Wali Aqrab	*Wali Ab'ad*
Bapak	Kakek
Kakek	Saudara laki-laki sekandung
Saudara laki-laki sekandung	Saudara laki-laki sebapak
Saudara laki-laki sebapak	Anak saudara laki-laki sekandung
Anak saudara laki-laki sekandung	Anak saudara laki-laki sebapak
Anak saudara laki-laki sebapak	Paman sekandung
Paman sekandung	Paman sebapak
Paman sebapak	Anak paman sekandung
Anak paman sekandung	Anak paman sebapak
Anak paman sebapak	Seterusnya ke bawah

Berdasarkan pemaparan di atas, apabila kita bandingkan dengan pendapat dari Imam al-Shāfi'i sebelumnya, terlihat jelas

[20] Muḥammad Arshad al-Banjari, *Kitāb Bāb al-Nikāḥ*, 5-6.
[21] Muḥammad Arshad al-Banjari, *Kitāb Bāb al-Nikāḥ*, 7.

kesesuaian pendapat. Terkait urutan wali yang dipaparkan al-Banjari, sesuai dengan yang dinyatakan Imam al-Shāfi'i, begitu pula dengan keharusan mendahulukan wali terdekat daripada wali terjauh.[22] Hal ini mengindikasikan bahwa al-Banjari sama sekali tidak melakukan konklusi hukum baru, namun hanya menukilkan pendapat yang telah ada dalam mazhab Syafi'i.

Pemaparan selanjutnya, al-Banjari memaparkan pembahasan perpindahan wali perempuan dari *wali aqrab* ke *wali ab'ad* . Al-Banjari mengungkapkan:

> "Bermula berpindah wilayah perempuan daripada wali aqrab kepada wali ab'ad pada dua belas tempat: *Pertama,* wali aqrab 'abdi orang, maka berpindah wilayah perempuan itu daripadanya kepada wali ab'ad tiada kepada hakim. *Kedua tempat*, jika ada wali yang aqrab itu sahaya yang mudabbar, maka berpindahlah wilayah itu daripadanya kepada wali ab'ad tiada kepada hakim. Maka sahaya yang mudabbar itu yaitu yang dita'liqkan oleh tuannya akan merdekanya dengan matinya, seperti dikata awalnya akan dia: "Jika aku mati, engkau jadi merdeka." Maka selagi belum mati tuannya, sahaya mudabbar namanya. *Ketiga tempat,* jika ada wali aqrab itu sahaya yang mukātab maka berpindahlah wilayah daripadanya kepada wali ab'ad tiada kepada hakim. Maka sahaya mukatab itu yaitu yang dijanjikan oleh tuannya akan merdeka dengan membayar sekian daripa-

[22] Muḥammad b. Idrīs al-Shāfi'I, *al-Umm*, vol.6, 35-37. Bandingkan: Muhyi al-Dīn Abī Zakariyā Yaḥya b. Sharf al-Nawawī, *Minhāj al-Ṭālibīn wa 'Umdah al-Muftīn*, 375-376; Muhyi al-Dīn Abī Zakariyā Yaḥya b. Sharf al-Nawawī,*Rawḍah al-Ṭālibīn* , vol.5, 401-407; Abū al-Ḥasan 'Ali b. Muḥammad b. Ḥabīb al-Māwardī, *al-Ḥāwi al-Kabīr*, vol. 9, 91-94; Abū al-Qāsim 'Abd al-Karīm b. Muḥammad b. 'Abd al-Karīm al-Rāfi'ī, *al-'Azīz Sharḥ al-Wajīz al-Ma'rūf bi al-Sharḥ al-Kabīr*, vol. 7, 535-549.

da harta didalam masa yang maklum, seperti dikata oleh tuannya: "Engkau carikan bagiku dua puluh riyal atau tiga puluh riyal didalam dua tahun umpamanya. Maka apabila engkau beri akan daku dua puluh atau tiga puluh riyal umpamanya, didalam dua tahun merdekalah engkau," Maka selagi belum diberikan sekalian riyal yang tiga puluh riyal atau yang dua puluh riyal itu kepada tuannya maka hamba itu mukātab namanya. Maka barangkali ada keluarganya hendak nikah tiadalah dapat ia akan walinya hingga dibayarnya sekalian yang dijanjikan oleh tuannya kepadanya maka dapatlah ia akan walinya pada ketika itu. *Keempat,* wali aqrab itu muba'aḍ yakni setengah dirinya merdeka dan setengahnya hamba orang, maka yaitu seperti dua orang yang mengutangi abdi dan yang seorang sudah memerdekakan dan yang seorang tiada ia memerdekakan. Berpindahlah wilayah itu daripadanya kepada wali ab'ad tiada kepada hakim. Maka yang empat itu pada hakekatnya kembali kepada wali ab'ad tiada kepada hakim, maka yang empat ini pada hakekatnya kembali kepada satu jua. *Kelima tempat,* jika ada wali aqrab itu fasik (sama ada ia hadir atau ghaib, tetapi jika ada ia hadir sunat disuruhkan taubat) maka berpindahlah wilayah daripadanya kepada wali ab'ad tiada kepada hakim. Maka masuk dengan kata fasik itu kafir, maka jika ada wali aqrab itu kafir berpindahlah wilayah daripadanya kepada wali ab'ad tiada kepada hakim. *Keenam tempat*, wali aqrab itu belum balig maka berpindahlah wilayah daripadanya kepada wali ab'ad tiada kepada hakim. *Ketujuh tempat, w*ali aqrab itu gila maka berpindahlah wilayah daripadanya pada masa gilanya kepada wali ab'ad tiada kepada hakim. *Kedelapan tempat,* wali aqrab itu dungu yakni tiada ia membaiki akan agamanya dan hartanya pada ketika balignya, maka yaitu dinamai dungu pada syarak sama ada diḥujirkan oleh

> qadi akan dia sebab dungunya itu atau tiada, maka berpindahlah wilayah daripadanya kepada wali ab'ad tiada kepada hakim. Dan demikian lagi jika ada ia membaiki akan agamanya dan hartanya pada ketika balignya kemudian maka mubzir lah ia dan dihujirkan akan dia oleh qadi sebab mubzir itupun berpindahlah wilayah daripadanya kepada wali ab'ad tiada kepada hakim. *Kesembilan tempat*, wali aqrab itu cedera naẓarnya sebab sangat tua atau sebab sangat kurang akalnya atau sebab sangat sakit demikian tiada dapat ia memilih kufu dan maslahat, maka berpindahlah wilayah daripadanya kepada wali ab'ad tiada kepada hakim. *Kesepuluh tempat*, wali aqrab itu khunsa muskil maka berpindahlah kepada wilayah daripadanya kepada wali ab'ad tiada kepada hakim. *Kesebelas tempat*, wali aqrab itu merupakan dirinya dan pada pakaiannya dan barang kelakuannya seperti rupa perempuan, maka berpindahlah wilayah daripadanya kepada wali ab'ad tiada kepada hakim, yakni sebab fasiknya dan kelakuan yang demikian itu. *Kedua belas tempat*, wali aqrab itu bisu lagi tuli lagi tiada tahu berisyarat, maka berpindahlah wilayah daripadanya kepada wali ab'ad. Inilah dua belas tempat berpindah wilayah daripada wali aqrab kepada wali ab'ad tiada kepada hakim."[23]

Dari pemaparan di atas, al-Banjari menyebutkan dua belas hal yang menyebabkan berpindahnya *wali aqrab* kepada *wali ab'ad*. Kedua belas hal tersebut antara lain budak tulen, budak mudabbar, budak mukātab, budak muba'aḍ, fasik dan kafir, belum balig, gila, dungu, cedera kearifannya, khunsa muskil, banci, serta bisu dan tuli.

Sejatinya, perpindahan wali dari yang terdekat kepada wali terjauh, erat kaitannya dengan persyaratan seorang wali yang

[23] Muḥammad Arshad al-Banjari, *Kitāb Bāb al-Nikāḥ*, 7-8.

mencakup segala hal-hal yang dapat menghalanginya menjadi wali nikah. Para ulama dari kalangan Syafi'iyyah sendiri memiliki beragam pandangan terkait hal tersebut. Dari berbagai literatur yang ada, penulis sendiri mendapati ada ulama yang hanya membatasi syarat-syarat wali dalam empat hal saja semisal al-Ghazāli.[24] Sementara dalam literatur yang lain, ditemukan lebih dari lima perkara yang disyaratkan untuk menjadi seorang wali nikah.[25] Adanya bermacam pendapat ini, nampaknya menginspirasi dan memengaruhi pendapat al-Banjari terkait perpindahan wali dari aqrab ke ab'ad.

Dari dua belas hal yang menyebabkan berpindahnya *wali aqrab* kepada *wali ab'ad*, empat hal pertama berkenaan dengan perbudakan (*al-riqq*). Mayoritas ulama menyebutkan bahwa perbudakan merupakan hal yang mencegah seseorang untuk menjadi wali.[26] Penyebutan budak dalam beberapa literatur sudah menca-

---

[24] Di dalam karyanya *al-Wajīz*, al-Ghazāli hanya menyebutkan empat hal yang menghalangi seseorang menjadi wali. Namun di karyanya yang lain yaitu al-Waṣīṭ, ia justru memperluas cakupan hal-hal yang melarang seseorang menjadi wali.

[25] Terkait hal ini, Imam al-Bayjūrī menyebutkan beberapa bait syair dari beberapa ulama yang menjelaskan beberapa hal yang dapat menegahkan seseorang menjadi wali dan saksi. Lihat: Burhān al-Dīn Ibrāhīm al-Bayjūri, *Ḥāshiyah al-Shaykh Ibrāhīm al-Bayjūrī* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999),vol. 2, 191-192.

[26] Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ghazāli, *al-Wajīz Fi Fiqh al-Imām al-Shāfi'ī*, vol. 2, 12; Abū al-Qāsim 'Abd al-Karīm b. Muḥammad b. 'Abd al-Karīm al-Rāfi'ī, *al-'Azīz Sharḥ al-Wajīz al-Ma'rūf bi al-Sharḥ al-Kabīr*, vol. 7, 549; Muhyi al-Dīn Abī Zakariyā Yaḥya b. Sharf al-Nawawī, *Minhāj al-Ṭālibīn wa 'Umdah al-Muftīn*, 377; Muhyi al-Dīn Abī Zakariyā Yaḥya b. Sharf al-Nawawī,*Rawḍah al-Ṭālibīn* , vol.5, 408; 'Abd al-Hāmid al-Sharwānī dan Aḥmad b. Qāsim al-'Ibādī, *Ḥawāshi Tuḥfat al-Muḥtāj bi-Sharḥ al-Minhāj*, vol. 7, 253; Shams al-Dīn Muḥammad b. al-Khaṭīb al-Sharbīnī, *Mughnī al-Muhtāj ilā Ma'rifah Ma'ānī Alfāẓ al-Minhāj*, vol.3, 207; Shihāb al-Dīn Aḥmad b. Aḥmad b. Salāmah al-Qalyūbī dan Shihāb al-Dīn Aḥmad al-Barlisī 'Umayrah, *Ḥāshiyatān*

kup berbagai tipe budak semisal budak *qinn, mudabbar, mukātab, muba'aḍ*, dan lain sebagainya. Sementara dalam pemaparan di atas, al-Banjari justru mengkhususkan penyebutan jenis-jenis budak dalam masing-masing poin. Meski tidak semua jenis budak disebutkan, nampaknya al-Banjari ingin menegaskan bahwa perbudakan merupakan salah satu sebab yang menjadi penghalang seseorang menjadi wali nikah. Hanya, hal ini akan riskan jika penyebutan budak dibatasi pada empat jenis ini saja karena sebenarnya ada macam-macam budak selain yang telah disebutkan di atas. Jika memang sekadar ingin menegaskan, menurut hemat penulis akan lebih baik untuk menggabung masing-masing poin menjadi satu. Pendapat al-Banjari ini agaknya mirip dengan pemaparan al-Khaṭīb al-Sharbīnī dalam *Mughni al-Muhtāj* yang menyatakan bahwa tidak ada perwalian untuk seorang budak, baik budak tulen, *mudabbar, mukātab* atau *muba'aḍ*.[27] Namun, pengkhususan dalam beberapa point tersendiri merupakan pendapat murni dari al-Banjari.

Perihal kelima yang menjadi penghalang perwalian dan berimplikasi perpidahan wali menurut al-Banjari adalah fasik dan kafir. Terkhusus kafir, jumhur ulama sepakat bahwa seorang kafir tidak bisa menjadi wali bagi seorang muslimah. Oleh karena itu, salah satu persyaratan utama seorang wali adalah kesamaan agama. Bagi seorang muslimah, maka yang berhak menikahkannya adalah seorang muslim. Dengan demikian, Islam menjadi syarat

---

Qalyūbī wa 'Umayrah,vol. 3,226; Burhān al-Dīn Ibrāhīm al-Bayjūri, *Ḥāshiyah al-Shaykh Ibrāhīm al-Bayjūrī* ,vol. 2, 192-193.

[27] Al-Sharbīnī menyatakan:

" فَصْلٌ: فِي مَوَانِعِ وِلَايَةِ النِّكَاحِ: (وَلَا وِلَايَةَ لِرَقِيْقٍ) قِنٍّ أَوْ مُدَبَّرٍ مُكَاتَبٍ أو مُبَعَّضٍ لِنَقْصِه..."

"Pasal: pada hal-hal yang melarang perwalian nikah: (Tidak ada hak perwalian bagi budak) *qinn* atau *mudabbar* atau *mukātab* atau *muba'aḍ* karena kekurangannya…"

Lihat: Shams al-Dīn Muḥammad b. al-Khaṭīb al-Sharbīnī, *Mughnī al-Muhtāj ilā Ma'rifah Ma'ānī Alfāẓ al-Minhāj*, vol.3, 207

bagi wali dalam pernikahan seorang muslim.[28] Sedangkan fasik, para ulama mazhab Syafi'i dalam satu pendapat paling kuat menjadikannya sebagai penghalang dalam perwalian. Pendapat ini dipegangi oleh Imam al-Rāfi'i dan al-Ghazāli serta diamini pula oleh al-Nawawi. Hal ini erat kaitannya dengan keadilan yang menjadi salah satu persyaratan bagi seorang wali. Pendapat ini disandarkan pula pada hadis Nabi SAW. yang menyebutkan bahwa tidak ada nikah kecuali dengan wali yang mursyid.[29] Menurut Imam al-Shāfi'i, maksud mursyid dalam hadis tersebut adalah adil, yang tidak melakukan perbuatan tercela terlebih lagi dosa-dosa besar. [30] Berdasarkan hal ini, terlihat jelas kesesuaian pendapat al-Banjari dengan pendapat para ulama Syafi'iyyah.

---

[28] Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ghazāli, *al-Wajīz Fi Fiqh al-Imām al-Shāfi'ī*, vol. 2, 12; Abū al-Qāsim 'Abd al-Karīm b. Muḥammad b. 'Abd al-Karīm al-Rāfi'ī, *al-'Azīz Sharḥ al-Wajīz al-Ma'rūf bi al-Sharḥ al-Kabīr*, vol. 7, 556-557, Muḥammad al-Zuḥaylī, *al-Mu'tamad fi al-Fiqh al-Shāfi'ī*, vol.4, 62; Sulaymān b. Muhammad b. 'Umar al-Bujayrimi, *al-Bujayrimi 'Ala al-Khaṭīb*, vol.4, 123, 130-132; Muhyi al-Dīn Abī Zakariyā Yaḥya b. Sharf al-Nawawī,*Rawḍah al-Ṭālibīn* , vol.5, 411-412.

[29] Adapun hadis yang dimaksud sebagaimana disebutkan al-Sharbīnī dalam *Mughni al-Muḥtāj*:

" قال ﷺ: لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيٍّ مُرْشِدٍ "

Artinya: Rasulullah SAW. bersabda: "Tidak ada nikah kecuali dengan wali mursyid. "

Lihat: Shams al-Dīn Muḥammad b. al-Khaṭīb al-Sharbīnī, *Mughnī al-Muhtāj ilā Ma'rifah Ma'ānī Alfāẓ al-Minhāj*, vol.3, 209

[30] Shams al-Dīn Muḥammad b. al-Khaṭīb al-Sharbīnī, *Mughnī al-Muhtāj ilā Ma'rifah Ma'ānī Alfāẓ al-Minhāj*, vol.3, 209; Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ghazāli, *al-Wajīz Fi Fiqh al-Imām al-Shāfi'ī*, vol. 2, 12; Abū al-Qāsim 'Abd al-Karīm b. Muḥammad b. 'Abd al-Karīm al-Rāfi'ī, *al-'Azīz Sharḥ al-Wajīz al-Ma'rūf bi al-Sharḥ al-Kabīr*, vol. 7, 553-557; Muhyi al-Dīn Abī Zakariyā Yaḥya b. Sharf al-Nawawī, *Minhāj al-Ṭālibīn wa 'Umdah al-Muftīn*, 377; Muhyi al-Dīn Abī Zakariyā Yaḥya b. Sharf al-Nawawī,*Rawḍah al-Ṭālibīn*, vol.5, 410-411; 'Abd al-Hāmid al-Sharwānī dan Aḥmad b. Qāsim al-'Ibādī, *Ḥawāshi Tuḥfat al-Muḥtāj bi-Sharḥ*

Perkara selanjutnya menurut al-Banjari yang menjadi penghalang wali adalah belum balig, gila, dungu serta cedera kearifannya. Pendapat ini ternyata sesuai dengan yang diungkapkan oleh al-Ghazali dalam karyanya *al-Wajīz*. Menurut al-Ghazali, perwalian dapat terhalang oleh hal-hal yang memengaruhi rasio dan cara pandang seseorang, baik berkenaan dengan penyakit, faktor umur, ataupun juga hal lain yang dapat mengurangi kemampuan seseorang dalam membedakan kafaah dan maslahah seperti belum dewasa, gila, dungu, bodoh dan sejenisnya.[31] Hal ini juga diamini oleh al-Nawawi dalam *Rawḍah al-Ṭālibīn.*[32] Apabila hal-hal tersebut didapati pada seseorang yang statusnya sebagai wali aqrab, maka hak perwaliannya berpindah kepada wali ab'ad.

---

al-Minhāj, vol. 7, 255-256; Burhān al-Dīn Ibrāhīm al-Bayjūri, *Ḥāshiyah al-Shaykh Ibrāhīm al-Bayjūrī* ,vol. 2, 193-195.

[31] Dalam hal ini, al-Ghazāli menyatakan:

قَالَ الغَزَالِيُّ: (الثَّانِي مَا يَسْلُبُ النَّظَرَ) كَالصِّبَا وَالجُنُونَ وَالعَتَهِ وَالسَّفَهِ وَالسُّكْرِ، والمَرَضِ الشَّدِيدِ المُّلِّي يَنْقُلُ الوِلاَيَةَ إِلَى الأَبْعَدِ، وَالإِغْمَاءِ يَنْقُلُهَا بَعْدَ ثَلاَثَةِ أَيَّامٍ إِلَى السُّلْطَانِ، وَالجُنُونُ المُتَقَطِّعُ يَنْقُلُ (و) إِلَى الأَبْعَدِ، وَالعَمَى لاَ يَقْدَحُ عَلَى وَجْهٍ.

"Al-Ghazāli berkata: (yang kedua yaitu yang menegasikan pandangan/rasio) seperti belum dewasa (kanak-kanak), gila, demensia (penurunan fungsi otak), kebodohan, pitam, sakit parah; hak perwalian berpindah kepada *ab'ad*, dan tidak sadar diri, perwaliannya berpindah kepada sultan/hakim setelah tiga hari, dan kegilaan intermiten (sebentar ada sebentar tidak), hak perwaliannya berpindah kepada *ab'ad*, sedangkan kebutaan, tidak berpengaruh, dalam suatu pendapat."

Lihat: Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ghazāli, *al-Wajīz Fi Fiqh al-Imām al-Shāfi'ī*, vol. 2, 12; Abū al-Qāsim 'Abd al-Karīm b. Muḥammad b. 'Abd al-Karīm al-Rāfi'ī, *al-'Azīz Sharḥ al-Wajīz al-Ma'rūf bi al-Sharḥ al-Kabīr*, vol. 7, 550-557. Bandingkan: Muhyi al-Dīn Abī Zakariyā Yahya b. Sharf al-Nawawī, *Minhāj al-Ṭālibīn wa 'Umdah al-Muftīn*, 377; Shams al-Dīn Muḥammad b. al-Khaṭīb al-Sharbīnī, *Mughnī al-Muhtāj ilā Ma'rifah Ma'ānī Alfāẓ al-Minhāj*, vol.3, 209.

[32] Muhyi al-Dīn Abī Zakariyā Yaḥya b. Sharf al-Nawawī, *Rawḍah al-Ṭālibīn* , vol.5, 408-409.

Hal lain yang menyebabkan berpindahnya hak perwalian dari wali aqrab kepada wali ab'ad menurut al-Banjari adalah khunsa muskil dan banci. Khunsa diartikan sebagai banci dan terbagi menjadi dua jenis, yaitu khunsa muskil dan khunsa bukan muskil. Khunsa muskil maksudnya adalah seseorang yang mempunyai alat kelamin laki-laki dan kelamin wanita (hermaphrodit), atau bahkan tidak mempunyai alat kelamin sama sekali. Disebut muskil karena sama sekali tidak bisa dihukumi status kelaminnya atas ketiadaan tanda-tanda yang mengarahkan kecenderungan ke laki-laki ataupun perempuan. Sedangkan khunsa bukan muskil atau yang lebih dikenal dengan sebutan banci masih bisa dihukumi status kelaminnya sebab ada tanda-tanda kecenderungan/kecondongan pada salah satunya. Dalam Islam, kategori khunsa atau banci ini memiliki kekhususan hukum yang berbeda dengan laki-laki atau perempuan pada umumnya.[33]

Permasalahan khunsa dalam hak perwalian ini juga erat kaitannya dengan syarat seorang wali yang mengharuskan laki-laki.[34] Jumhur ulama sepakat bahwa perempuan tidak memiliki hak dalam perwalian, kecuali Abū Hanīfah dan pengikutnya. Berdasarkan hal ini, kiranya tepat pendapat yang dikemukakan oleh al-Banjari bahwa khunsa menjadi penghalang dalam perwalian. Karena itulah, apabila ada diantara wali aqrab yang khunsa, maka hak perwaliannya berpindah kepada wali ab'ad. Pendapat al-Banjari ini juga sesuai dengan pendapat yang dikemukakan al-Baghawiyy sebagaimana termaktub di dalam *Mughni al-Muḥtāj*:[35]

---

[33] Lihat: Kementrian Waqaf dan Urusan Islam, *al-Mawsū'ah al-Fiqhiyyah* (Kuwait: Kementrian Waqaf dan Urusan Islam, 1983), vol.20, 21-32.

[34] Muḥammad b. Idrīs al-Shāfi'I, *al-Umm*, vol.6, 50.

[35] Hal ini sebagaimana dinyatakan:

" وَقَالَ الْبَغَوِيُّ فِي فَتَاوِيه: فَلَوْ كَانَ الْأَقْرَبُ خُنْثَى مُشْكِلًا، زَوَّجَ الْأَبْعَدُ و الخُنْثَى كَالْمَفْقُوْدِ وَ ظَاهِرُه أَنَّهُ لَا يَحْتَاجُ لِإِذْنِهِ."

Di sisi lain, banci menurut al-Banjari tidak bisa menjadi wali disebabkan karena fasik dan tingkah lakunya tersebut. Dari sini, nampaknya yang dimaksud oleh al-Banjari bukanlah banci yang dalam pengertian bahasa Arab disebut khunsa bukan muskil, namun *mukhannith* atau orang yang tingkah lakunya menyerupai lawan jenis, baik laki-laki atau perempuan. Orang yang bertingkah laku seperti itu dihukumi haram dan realita yang terjadi mereka melakukan operasi ganti kelamin. Pengharaman ini tentunya atas dasar penipuan (*tadlīs*), *takhannuth* (berperilaku perempuan), dan *taghyīr khalq Allah* (merubah kodrat) yang tidak dibenarkan oleh syariat Islam. Al-Banjari sendiri mendasari pendapatnya karena kefasikan. Jika dilihat *'illat* hukumnya tersebut, pendapat yang diungkapkan al-Banjari ini sesuai dengan ketentuan yang ada bahwa seorang yang fasik tidak bisa menjadi wali nikah atas perbuatan fasiknya itu. Dalam hal ini, al-Banjari menggunakan metode konklusi hukum kausasi (*qiyāsi*). Pendapatnya ini juga berbeda dengan kebanyakan ulama, karena para ulama tidak secara tegas menyebutkan banci sebagai suatu penyebab terhalangnya dan berpindahnya perwalian. Maka, dapat dikatakan bahwa pendapat ini murni pendapat dari al-Banjari.

Kondisi terakhir yang menyebabkan berpindahnya *wali aqrab* kepada *wali ab'ad* menurut al-Banjari adalah kondisi bisu dan tuli serta tidak mengerti bahasa isyarat. Para ulama Syafi'iyyah sendiri berbeda pendapat dalam hal ini. Apabila ada wali yang bisu, bisa menulis dan mengerti bahasa isyarat, sebagian ulama membolehkannya jadi wali dan dapat menikahkan calon mempelai perempuan. Namun, jika wali tersebut tidak mengerti bahasa isyarat, maka tidak ada hak perwalian baginya. Hal ini salah satunya

---

"Al-Baghawiyy berkata dalam fatwanya: apabila wali *aqrab* itu khunsa muskil, maka yang menikahkan adalah wali *ab'ad,* karena khunsa itu seperti orang hilang yang secara lahirnya tidak memerlukan izinnya."

Lihat: Shams al-Dīn Muḥammad b. al-Khaṭīb al-Sharbīnī, *Mughnī al-Muhtāj ilā Ma'rifah Ma'ānī Alfāẓ al-Minhāj*, vol.3, 205.

disinggung al-Nawawi dalam *Rawḍah al-Ṭālibīn*.[36] Pendapat inilah yang kemudian dipegangi oleh al-Banjari.

Dari pemaparan di atas, terlihat jelas bahwa sebagian besar pendapat al-Banjari merupakan pendapat yang telah ada dalam literatur-literatur mazhab Syafi'i yang secara jelas mengindikasikan bahwa metode konklusi hukum yang ia pakai adalah metode *qawli*. Meski demikian, tidak menafikan pula bahwa al-Banjari juga melakukan ijtihad sendiri dengan menambahkan beberapa kriteria namun tetap berpatokan pada pendapat ulama yang telah ada.

Setelah menyebutkan dua belas perkara yang dapat menyebabkan berpindahnya *wali aqrab* kepada *wali ab'ad*, al-Banjari juga memaparkan sepuluh hal yang dapat menyebabkan berpindahnya hak perwalian kepada hakim. Al-Banjari menyatakan:

> "Bermula perempuan berwali hakim itu sepuluh tempat: *Pertama*, ketiadaan walinya daripada keluarganya, dan ketiadaan walinya daripada yang memerdekakan dia dan 'asabahnya maka hakimlah akan walinya. *Kedua tempat,* pergi-pergian wali aqrab pada perjalanan yang harus dalamnya qasar yaitu perjalanan sehari semalam atau dua hari atau dua malam dengan perjalanan yang berat, maka ketika itu hakimlah akan walinya tiada harus wali ab'ad mewalikan dia yakni wali aqrab yang musafir sampai kepada *masāfat al-qasr* itu jika ada ia ahli bagi wilayah maka hakim akan walinya dan jika tiada ahli ia

[36] Muhyi al-Dīn Abī Zakariyā Yaḥya b. Sharf al-Nawawī, *Rawḍah al-Ṭālibīn* , vol.5, 409-410. Bandingkan: Shams al-Dīn Muḥammad b. al-Khaṭīb al-Sharbīnī, *Mughnī al-Muhtāj ilā Ma'rifah Ma'ānī Alfāẓ al-Minhāj*, vol.3, 209; Muhyi al-Dīn Abī Zakariyā Yaḥya b. Sharf al-Nawawī, *Kitāb al-Majmū' Sharḥ al-Muhadhdhab li al-Shayrazī*, vol.17, 256; Abū al-Qāsim 'Abd al-Karīm b. Muḥammad b. 'Abd al-Karīm al-Rāfi'ī, *al-'Azīz Sharḥ al-Wajīz al-Ma'rūf bi al-Sharḥ al-Kabīr*, vol. 7, 552.

bagi wilayah maka ab'ad akan walinya. Maka jika ada yang pergi pergian bapak maka tiada harus nininya yang hadir didalam negeri itu mewalikan dia, dan jika ada yang pergi pergian itu nini maka tiada harus bagi saudara yang seibu sebapak mewalikan dia, demikianlah diqiyaskan pada yang lainnya, hanya hendaklah hakim yang mewalikan dia, melainkan jika ada wali aqrab yang pergi pergian itu meninggalkan wakil di dalam negeri maka wakilnya itulah menikahkan dia tiada hakim. *Ketiga tempat*, hilang walinya yang aqrab itu, matinya pun tiada diketahui dan hidupnya pun tiada ketahuan, maka wali perempuan itu hakim jua tiada harus wali ab'ad mewalikan dia. *Keempat tempat*, wali aqrab itu ada didalam negeri jua tetapi tiada dapat dicari, ada dilihat orang disana maka diikuti tiada ketahuan, demikianlah dicari empat lima hari tiada jua dapat dan perempuan itu sangat darurat hendak nikah, maka hakimlah akan walinya sebab darurat, tetapi apabila ada hadir walinya itu binasalah nikahnya maka hendaklah dibaharui pula nikahnya dengan walinya yang aqrab itu. *Kelima tempat,* wali aqrab itu di dalam perjalanan yang tiada harus dalamnya qasar, tetapi sangat sukar mendatangkan dia sebab takut kepada barang sesuatu umpamanya, maka pada ketika itu hakimlah akan walinya tiada wali ab'ad. *Keenam tempat,* wali aqrab itu terpenjara didalam negeri dan sukar mendatangi dia sebab sangat takut umpamanya maka hakimlah akan walinya tiada wali ab'ad. *Ketujuh tempat*, wali aqrab itu pitam yang berlanjutan di dalam beberapa masa sekira kira kesukaran menanti sembuhnya, maka pada ketika itu hakimlah akan walinya tiada wali ab'ad. *Kedelapan tempat,* wali aqrab itu berkehendak menikahi perempuan yang diwalikannya dan walinya yang aqrab sepangkat dengan dia pun tiada ada, hanya yang ada wali ab'ad jua maka pada ketika itu hakimlah akan walinya tiada

> wali ab'ad. *Kesembilan tempat*, wali aqrab itu didalam ihram atau umrah maka tiadalah harus ia akan jadi wali perempuan melainkan hakimlah akan walinya pada ketika itu. *Kesepuluh tempat*, wali aqrab itu enggan ia daripada mewalikan dia padahal adalah perempuan itu berkehendak nikah dengan laki-laki sekufu dengan dia, dan thabitlah enggannya itu dihadapan qadi. Dan jika-lau ada sebab enggannya itu sedikit mahar atau memilih laki-laki yang lain yang terlebih kufunya daripada laki-laki yang dikehendaki perempuan itu sekalipun, maka ketika itu hakimlah akan walinya tiada wali ab'ad. Tetapi jika enggannya wali aqrab itu berulang-ulang sekira-kira jadi fasiklah ia dengan dia yakni tiga kali atau lebih enggannya itu maka berpindahlah wilayah perempuan itu kepada ab'ad tiada kepada hakim."[37]

Berdasarkan pernyataan al-Banjari di atas, terdapat sepuluh hal yang menyebabkan berpindahnya hak perwalian kepada hakim tersebut, yaitu: *pertama,* tidak adanya wali sama sekali. Pendapat al-Banjari ini sesuai dengan hadis 'Ā'ishah ra. yang menyatakan bahwa hakimlah yang menjadi wali nikah apabila tidak ada wali sama sekali.[38] Hal ini juga telah disepakati oleh para ulama dalam mazhab Syafi'i.

---

[37] Muḥammad Arshad al-Banjari, *Kitāb Bāb al-Nikāḥ*, 8-9.

[38] Hadis 'Ā'ishah ra:

عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ بِغَيْرِ إِذْنِ وَلِيِّهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ فَإِنِ اشْتَجَرُوا **فَالسُّلْطَانُ وَلِيُّ مَنْ لَا وَلِيَّ لَهُ** فَإِنْ أَصَابَهَا فَلَهَا مَهْرُهَا بِمَا اسْتَحَلَّ مِنْ فَرْجِهَا

Artinya: "Dari 'A'ishah ra.bahwasanya Nabi SAW. berkata: Setiap perempuan yang menikah tanpa seizing walinya, maka pernikahannya batal, pernikahannya batal, pernikahannya batal. Apabila mereka berselisih, **maka penguasa (sultan/hakim) adalah wali bagi orang yang**

Kedua, apabila wali aqrab tidak ada karena pergi ke suatu tempat hingga rentang waktu yang membolehkan untuk melakukan salat qasar (dua hari dua malam) ataupun dalam perjalanan yang berat dan wali tersebut tidak mewakilkan kepada yang lain, maka hak perwaliannya berpindah kepada hakim. Pendapat al-Banjari ini ternyata secara jelas telah disebutkan Imam al-Nawawi dalam *Minhāj al-Ṭalibīn*. Dalam karyanya tersebut dijelaskan Imam al-Nawawi menyatakan:

وَلَوْ غَابَ الْأَقْرَبُ إِلَى مَرْحَلَتَيْنِ زَوَّجَ السُّلْطَان، و دُوْنَهُمَا لَا يَتَزَوَّجُ إِلَّا بِإِذْنِهِ فِي الْأَصَحّ[39]

"Apabila wali *aqrab* tidak ada hingga jarak dua *marḥalah*, maka sultan/hakimlah yang menikahkan, dan jika kurang dari dua *marḥalah,* dia tidak menikahkan kecuali dengan izinnya dalam pendapat yang paling sah"

Al-Khaṭīb al-Sharbīni menjelaskan maksud dari pernyataan al-Nawawi tersebut bahwa apabila wali tidak ada sama sekali ataupun juga tidak berada di tempat karena melakukan perjalanan

---

tidak memiliki wali dan apabila ia telah mencampurinya maka baginya mahar atas apa yang ia peroleh darinya."

Lihat: Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ghazāli, *al-Wajīz Fi Fiqh al-Imām al-Shāfi'ī*, vol. 2, 11; Abū al-Qāsim 'Abd al-Karīm b. Muḥammad b. 'Abd al-Karīm al-Rāfi'ī, *al-'Azīz Sharḥ al-Wajīz al-Ma'rūf bi al-Sharḥ al-Kabīr*, vol. 7, 542; Muhyi al-Dīn Abī Zakariyā Yaḥya b. Sharf al-Nawawī, *Kitāb al-Majmū' Sharḥ al-Muhadhdhab li al-Shayrazī*, vol.17, 256; Al-Sayyid al-Bakrī b. al-Sayyid Muḥammad Shaṭā al-Dimyāṭī, *I'ānah al-Ṭālibīn* (Kairo: Dār Ihyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, tt), vol.3, 315.

[39] Muhyi al-Dīn Abī Zakariyā Yaḥya b. Sharf al-Nawawī, *Minhāj al-Ṭālibīn wa 'Umdah al-Muftīn*, 377.

dengan jarak dua *marḥalah*[40] maka hak perwalian dilaksanakan hakim. Begitu pula jika wali tidak ada dalam jarak yang kurang dari dua marhalah. Namun, perlu diketahui bahwa dalam hal ini terdapat dua pendapat. Pendapat yang paling sah memandang perlu izin dari wali aqrab bagi sultan yang menjadi wali. Sedangkan pendapat yang kedua memandang tidak perlu ada izin. Nampaknya al-Banjari lebih condong kepada pendapat yang kedua ini. Al-Sharbīni kemudian menambahkan pendapat Al-Adhraʿi yang menyebutkan bahwa apabila wali sedang dipenjara dan terdapat kesulitan untuk menemuinya, maka hakimlah yang bertindak sebagai wali. Demikian pula jika wali hilang, tidak diketahui keberadaannya baik hidup ataupun matinya. [41]

Pendapat ini juga diamini Al-Sayyid al-Bakrī b. al-Sayyid Muḥammad Shaṭā al-Dimyāṭī dalam karyanya *I'ānah al-Ṭālibīn*. [42]

---

[40]Jumhur ulama (Malikiyah, Syafi'iyyah dan Hanabilah) memandang bahwa jarak dua *marḥalah* dibolehkannya melakukan salat qasar adalah 4 burud. Hal ini berlandaskan dalil dari hadis Nabi SAW:

يَا أَهْلَ مَكَّةَ، لَا تَقْصُرُوْا فِي أَقَلَّ مِنْ أَرْبَعَةِ بُرُدٍ، مِنْ مَكَّةَ إِلَى عُسْفَان

"Wahai penduduk Mekkah, janganlah kalian meng-qasar salat dalam jarak kurang dari empat *burud*, (kira-kira seperti jarak) dari Mekkah ke 'Usfān."

Jarak 4 *burud* ini sama dengan 16 *farsakh*, dimana 1 *farsakh* itu sama dengan 4 mil. Jarak 64 mil ini perkiraanya adalah 88,704 km. Jarak dua *marḥalah* ini menurut orang-orang dahulu dipadankan dengan perjalanan dua hari dua malam, karena di masa Rasulullah SAW dan beberapa tahun sesudahnya, orang-orang terbiasa menyebutkan jarak antar satu negeri dengan negeri lainnya dengan hitungan waktu tempuh, bukan dengan skala kilometer atau mil. Lihat: Wahbah al-Zuḥayli, *al-Fiqh al-Islāmiy wa Adillatuh* , vol.2, 320-322.

[41] Shams al-Dīn Muḥammad b. al-Khaṭīb al-Sharbīnī, *Mughnī al-Muhtāj ilā Ma'rifah Ma'ānī Alfāẓ al-Minhāj*, vol.3, 211-212. Bandingkan: Muhyi al-Dīn Abī Zakariyā Yaḥya b. Sharf al-Nawawī, *Kitāb al-Majmū' Sharḥ al-Muhadhdhab li al-Shayrazī*, vol.17, 259-260.

[42] Al-Sayyid al-Bakrī b. al-Sayyid Muḥammad Shaṭā al-Dimyāṭī, *I'ānah al-Ṭālibīn*, vol.3, 315.

Hal ini secara tidak langsung juga menjadi landasan pendapat al-Banjari yang lain mengenai perpindahan wali kepada hakim yaitu apabila wali hilang dan tidak diketahui keadaannya (pendapat *ketiga*), ataupun tidak ada karena sedang pergi dalam jarak yang kurang dua marhalah (pendapat *kelima*), atau juga karena terpenjara (pendapat *keenam*), maka hal perwalian dilimpahkan kepada hakim.

Adapun hal selanjutnya yang disinggung al-Banjari (pendapat *keempat*) adalah apabila wali aqrab ada, namun terdapat kesulitan dalam pencariannya bahkan hingga sampai empat atau lima hari lamanya padahal sang calon mempelai perempuan sangat ingin menikah maka hakim yang menjadi wali baginya karena keadaan darurat tersebut. Akan tetapi, jika kemudian wali aqrab tersebut datang dan hadir, maka batallah pernikahannya dan wajib diulang akadnya. Pendapat ini sejatinya memiliki kemiripan dengan pendapat ulama yang sebelumnya dijelaskan bahwa ketiadaan wali aqrab, baik karena kesulitan menemuinya ataupun ada namun sedang di penjara maka perwalian berpindah kepada hakim. Di sisi lain, al-Banjari justru mendasari pendapatnya dengan keadaan darurat, sehingga implikasi hukumnya tetap melimpahkan perwalian pada hakim. Berdasarkan penelusuran dari beberapa literatur fikih Syafii, penulis tidak menemukan penjelasan yang sama dengan pemaparan al-Banjari tersebut. Dari sini, dapat dianalisa bahwa ketidak hadiran wali aqrab dalam pernikahan berimplikasi negatif karena mengganggu kemaslahatan calon mempelai. Al-Banjari kemudian menghukumi keadaan tersebut dengan keadaan darurat, sehingga akhirnya berkesimpulan untuk menetapkan perwalian hakim. Nampaknya, hal ini juga dianalogikan dengan ketiadaan wali aqrab. Ijtihad al-Banjari ini tentu menjadi keunikan tersendiri. Dalam hal ini, terlihat pula kepekaannya terhadap kemaslahatan. Maka dalam hal ini, dapatlah diambil kesimpulan bahwa pada bagian ini, al-Banjari mengkonklusikan hukum berda-

sarkan metode *qiyasi* yang berpatokan pada kemaslahatan dan maqāṣid al-sharī'ah. [43]

Pada bagian *ketujuh*, al-Banjari mengungkapkan bahwa apabila wali aqrab itu pitam (ayan) yang berkesinambungan dan susah untuk dinanti sembuhnya, maka hakimlah yang menjadi wali. Pendapat al-Banjari ini senada dengan yang diungkapkan oleh al-Rāfi'i dalam *al-Azīz* bahwa beberapa penyakit parah yang berimplikasi pada gangguan berpikir, semisal hilang kesadaran hingga tiga hari, maka hak perwaliannya berpindah kepada sultan/ hakim karena dianggap sama dengan ketidakadaan wali. Para ulama memang menyebutkan beberapa penyakit ataupun hal-hal yang dapat mengganggu seseorang yang menjadi penyebab berpindahnya hak perwalian sebagaimana telah disinggung sebelumnya. Perlu di garis bawahi bahwa perpindahan hak perwalian tersebut bukan langsung dari wali aqrab kepada hakim, namun justru berpindah kepada wali ab'ad. Adapun penyakit atau gangguan berpikir yang dimaksud seperti gila dan pingsan, maka haruslah ditunggu hingga sadar. Itupun dengan catatan jika penyakitnya tidak berlangsung kontinu. Namun apabila penyakitnya berlanjut terus menerus semisal ayan, maka dalam satu pendapat disebutkan bahwa hak perwalian berpindah kepada wali ab'ad. Sedangkan pendapat yang kedua memandang berpindahnya kepada hakim. [44]

---

[43] Berkenaan dengan ini, nampaknya keberadaannya dalam suatu negeri meski susah untuk ditemui tidak lantas menggugurkan hal perwalian bagi wali yang lain. Artinya, seorang hakim tidak boleh untuk menikahkan orang yang berada di bawah perwalian wali aqrab tersebut dan dalam konteks ini dibutuhkan izin dari wali yang lain. Jadi, apabila wali aqrab itu tidak ada, selayaknya berpindah kepada wali ab'ad; tidak langsung kepada sultan atau hakim. Lihat: Muhyi al-Dīn Abī Zakariyā Yaḥya b. Sharf al-Nawawī, *Kitāb al-Majmū' Sharḥ al-Muhadhdhab li al-Shayrazī*, vol.17, 259-260.

[44] Abū al-Qāsim 'Abd al-Karīm b. Muḥammad b. 'Abd al-Karīm al-Rāfi'ī, *al-'Azīz Sharḥ al-Wajīz al-Ma'rūf bi al-Sharḥ al-Kabīr*, vol. 7, 552.

Pendapat inilah yang dipegangi oleh al-Rāfi'i dan disepakati pula oleh al-Banjari.

Kedelapan, jika wali aqrab ingin menikahi perempuan yang berada dalam perwaliannya sedangkan tidak ada wali aqrab lain yang sederajat dengannya, maka hak perwalian berpindah kepada hakim. Pendapat al-Banjari ini ternyata didasari oleh pendapat al-Sharbīnī di dalam *Mughni al-Muhtāj* yang menyatakan bahwa seorang hakim bertindak sebagai wali apabila wali aqrab ingin menikahi perempuan yang berada di bawah perwaliannya sementara wali aqrab yang sederajat dengan yang bersangkutan tidak ada.[45]

Kesembilan, menurut al-Banjari apabila wali aqrab itu sedang berihram haji atau umrah, maka wali hakimlah yang menjadi wali nikah. Pendapat ini sesuai dengan yang disebutkan para ulama Syafi'iyyah bahwa seorang wali yang sedang berihram tidak boleh menjadi wali nikah dan hak perwaliannya berpindah kepada hakim.[46]

---

[45] Al-Sharbīni menyebutkan beberapa ketentuan hakim sebagai wali nikah:

تنبيه: اقْتَصَرَ الْمُصَنِّفُ هُنَا فِي تَزْوِيْجِ الْحَاكِمِ عَلَى صُوْرَتَيْنِ وذُكِر بَعْد أَنْ يُزَوِّجَ عِنْدَ غَيْبَةِ الْوَلِيِّ مَسَافَة الْقَصْرِ وإِحْرَامُه **وإِرَادَتُه تَزْوِيْج مَوْلِيَته وَلَا مُسَاوٍ لَهُ فِي الدَّرَجَة**، والْمَجْنُوْنَة والْبَالِغَة عِنْدَ فَقْدِ الْمُجْبِرِ

"Catatan: penulis membatasi ketentuan hakim dalam menikahkan seseorang pada dua keadaan dan disebutkan bahwa hakim menikahkan ketika tidak ada wali dalam jarak dibolehkannya qasar dan sedang dalam keadaan berihram, **serta apabila wali tersebut ingin menikahi orang yang berada dalam perwaliannya namun tidak ada wali lain yang setara dengannya**; dan perempuan gila dan balig ketika ketiadaan wali mujbir."

Lihat: Shams al-Dīn Muḥammad b. al-Khaṭīb al-Sharbīnī, *Mughnī al-Muhtāj ilā Ma'rifah Ma'ānī Alfāẓ al-Minhāj*, vol.3, 206.

[46] Para jumhur ulama (Malikiyah, Syafi'iyyah dan Hanabilah) berpendapat bahwa ihram (keadaan berihram baik haji atau umrah) menjadi penghalang sahnya nikah. Hal ini didasari dengan hadis Nabi SAW.:

Kesepuluh, apabila wali *aqrab* itu *'aḍal* maka hakimlah yang bertindak sebagai wali nikah. Wali *'aḍal* maksudnya adalah keengganan wali untuk menikahkan anaknya atau yang berada di bawah perwaliannya dikarenakan adanya hal-hal yang menyebabkan wali tersebut tidak mau untuk menikahkannya. Jumhur ulama sepakat bahwa apabila wali *'aḍal* , maka sultan atau hakimlah yang menjadi walinya. Landasan hukumnya berdasarkan ayat al-Qur'an surat al-Baqarah ayat 232 dan Hadis Nabi SAW riwayat 'Ā'ishah ra. yang menyatakan bahwa apabila terdapat perselisihan dalam wali, maka hakimlah yang menjadi wali.[47] Keengganan wali

---

مَا رَوَي الجَمَاعَةُ إِلَّا الْبُخَارِيّ عَنْ أَبَان بن عُثْمَانَ قَالَ: سَمِعْتُ أَبِي عُثْمَانَ بْنَ عَفَّان يَقُوْل: قَالَ رَسُوْلُ اللهِ ﷺ: (لاَ يَنْكِحُ الْمُحْرِمُ وَلَا يُنْكَحُ). زَادَ مُسْلِم (وَلاَ يَخْطُبُ) و زَادَ ابْنُ حِبَّان فِي صَحِيْحِه (وَلاَ يَخْطَبُ عَلَيْهِ).

Artinya: Sebagaimana diriwayatkan oleh jamaah kecuali al-Bukhāri dari Abān b. 'Uthmān yang berkata, "Aku mendengar ayahku 'Uthmān b. 'Affān berkata, Rasulullah SAW. bersabda: "Seseorang yang berihram tidak boleh menikah dan menikahkan orang lain." Muslim menambahkan (tidak meminang) dan Ibn Ḥibbān menambahkan dalam *Ṣaḥiḥ*-nya (tidak dimeminangkan).

Lihat: Abū al-Qāsim 'Abd al-Karīm b. Muḥammad b. 'Abd al-Karīm al-Rāfi'ī, *al-'Azīz Sharḥ al-Wajīz al-Ma'rūf bi al-Sharḥ al-Kabīr*, vol. 7, 557-560. Bandingkan: Shams al-Dīn Muḥammad b. al-Khaṭīb al-Sharbīnī, *Mughnī al-Muhtāj ilā Ma'rifah Ma'ānī Alfāẓ al-Minhāj*, vol.3, 210-211; Muhyi al-Dīn Abī Zakariyā Yaḥya b. Sharf al-Nawawī, *Minhāj al-Ṭālibīn wa 'Umdah al-Muftīn*, 377; Muhyi al-Dīn Abī Zakariyā Yaḥya b. Sharf al-Nawawī,*Rawḍah al-Ṭālibīn*, vol.5, 412-414; 'Abd al-Hāmid al-Sharwānī dan Aḥmad b. Qāsim al-'Ibādī, *Ḥawāshi Tuḥfat al-Muḥtāj bi-Sharḥ al-Minhāj*, vol. 7, 258.

[47] Muḥammad b. Idrīs al-Shāfi'I, *al-Umm*, vol.6, 31-35; Abū al-Ḥasan 'Ali b. Muḥammad b. Ḥabīb al-Māwardī, *al-Ḥāwi al-Kabīr* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah,, 1994), vol. 9, 110-112; Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ghazāli, *al-Wajīz Fi Fiqh al-Imām al-Shāfi'ī*, vol. 2, 11; Abū al-Qāsim 'Abd al-Karīm b. Muḥammad b. 'Abd al-Karīm al-Rāfi'ī, *al-'Azīz Sharḥ al-Wajīz al-Ma'rūf bi al-Sharḥ al-Kabīr*, vol. 7,542; Muhyi al-Dīn Abī Zakariyā Yaḥya b. Sharf al-Nawawī, *Kitāb al-Majmū' Sharḥ al-Muhadhdhab li al-Shayrazī*, vol.17, 259;,259; Muhyi al-Dīn Abī

untuk menjadi menikahkan ini perlu dinyatakan di hadapan qadi.[48] Apabila keengganan wali tersebut sampai tiga kali, maka hak perwalian berpindah kepada wali *ab'ad*, karena hal tersebut dikategorikan sebagai kefasikan.[49]

Dari pemaparan di atas, terlihat jelas bahwa sebagian besar pendapat yang diungkapkan oleh al-Banjari merupakan pendapat yang telah dipaparkan para ulama Syafi'iyyah terdahulu. Dalam hal ini, dapat dikatakan bahwa al-Banjari hanya menukilkan dan mengumpulkan pendapat yang telah ada tersebut tanpa melakukan konklusi hukum. Maka, metode yang digunakan adalah metode *qawliy*. Meski demikian, al-Banjari juga melakukan beberapa ijtihad yang nampaknya berpatokan pada kemaslahatan. Tidak berlebihan jika kemudian al-Banjari dikategorikan sebagai salah satu ulama Nusantara yang berbasis *maqāṣid al-sharī'ah.*[50]

B. Kafaah

Pernikahan merupakan sebuah peristiwa penting dalam kehidupan manusia. Dalam sudut pandang Islam, sebuah pernikahan tidak hanya dipandang sebagai sebuah ikatan lahir batin yang mempersatukan dua orang insan, laki-laki dan perempuan, namun lebih dari itu, juga sebagai suatu ibadah yang sakral. Sebuah ikatan pernikahan merupakan salah satu tanda dari kebesaran Allah

---

Zakariyā Yaḥya b. Sharf al-Nawawī, *Minhāj al-Ṭālibīn wa 'Umdah al-Muftīn*, 376; Muhyi al-Dīn Abī Zakariyā Yaḥya b. Sharf al-Nawawī, *Rawḍah al-Ṭālibīn* , vol.5, 404.

[48] 'Abd al-Hāmid al-Sharwānī dan Aḥmad b. Qāsim al-'Ibādī, *Ḥawāshi Tuḥfat al-Muḥtāj bi-Sharḥ al-Minhāj*, vol. 7, 251.

[49] Shams al-Dīn Muḥammad b. al-Khaṭīb al-Sharbīnī, *Mughnī al-Muhtāj ilā Ma'rifah Ma'ānī Alfāẓ al-Minhāj*, vol.3, 206.

[50] Mursyid Djawas, "Jejak Maqashid al-Syari' ah di Nusantara: Melacak Fuqahā' Berbasis Maqashid al-Syari'ah dan Hasil Ijtihadnya" *ARICIS I- Conference Proceedings*, no.1 (2016), 155-176, diakses pada 12 September 2017. http://jurnal.ar-raniry.ac.id/index.php/aricis/article/view/946/752

SWT. yang dinyatakan di dalam al-Qur'an surat al-Rūm ayat 21.[51] Selain itu, pernikahan juga disebut dengan *'uqdah* (simpul atau ikatan)[52] dan *mithāq ghalīẓ* (janji yang berat)[53]. Sebagai sebuah perjanjian yang berat, pernikahan tentu tidak bisa disepelekan. Terdapat konsekuensi besar yang harus diperhatikan, dipenuhi dan dipatuhi, baik bagi suami maupun istri. Karena itu, harus dilaksanakan dengan sempurna sesuai dengan tuntunan syariat.

Menurut Mahmūd Shaltūt, pernikahan merupakan pembentukan keluarga, dan keluarga menurutnya merupakan batu bata dalam pembangunan bangsa. Oleh karena itu, manakala batu bata

---

[51] Surat al-Rūm ayat 21:

وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓاْ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ

Artinya: "Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya adalah Dia menciptakan untukmu isteri-isteri dari jenismu sendiri, supaya kamu cenderung dan merasa tenteram kepadanya, dan dijadikan-Nya diantaramu rasa kasih dan sayang. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi kaum yang berfikir"

[52] Surat al-Baqarah ayat 237:

وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّآ أَن يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَاْ ٱلَّذِي بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ ۚ وَأَن تَعْفُوٓاْ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۚ وَلَا تَنسَوُاْ ٱلْفَضْلَ بَيْنَكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ

Artinya: "Jika kamu menceraikan isteri-isterimu sebelum kamu bercampur dengan mereka, padahal sesungguhnya kamu sudah menentukan maharnya, maka bayarlah seperdua dari mahar yang telah kamu tentukan itu, kecuali jika isteri-isterimu itu memaafkan atau dimaafkan oleh orang yang memegang ikatan nikah, dan pemaafan kamu itu lebih dekat kepada takwa. Dan janganlah kamu melupakan keutamaan di antara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Melihat segala apa yang kamu kerjakan."

[53] Surat al-Nisā' ayat 21:

وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُۥ وَقَدْ أَفْضَىٰ بَعْضُكُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنكُم مِّيثَٰقًا غَلِيظًا

itu kokoh dan kuat, maka bangunan itu kokoh dan kuat pula, begitu pula sebaliknya. Oleh karena itu, persoalan pernikahan perlu menjadi perhatian bagi masyarakat, tidak hanya bagi individu-individu tertentu saja.[54]

Adapun dari segi hukum, para ulama fikih berpendapat bahwa hukum pernikahan bersifat kondisional. Artinya, dapat berubah sesuai dengan situasi dan kondisi serta permasalahannya. Berdasarkan hal ini, maka hukum sebuah pernikahan mencakup wajib, haram, sunah, mubah dan makruh.[55] Namun, tidak selamanya para ulama dari empat mazhab besar 'satu suara' dalam menyikapi sebuah keadaan. Masing-masing memiliki penalaran yang beragam. Sebagai contoh, sebuah pernikahan dihukumi wajib menurut kalangan Malikiyah apabila seseorang memiliki keinginan untuk menikah dan khawatir akan berbuat zina, tidak mampu menahan dengan puasa, dan tidak mampu membeli seorang budak perempuan yang mencukupinya dari seorang merdeka. Maka dalam kondisi demikian, seseorang dihukumi wajib untuk menikah, meskipun aspek finansial tidak dipertimbangkan. Pendapat ini berbeda dengan kalangan ulama lainnya yang justru menjadikan kemampuan finansial sebagai salah satu pertimbangannya.[56]

Meskipun para ulama memiliki pandangan berbeda-beda tentang hukum pernikahan, akan tetapi mereka sepakat bahwa pernikahan itu memiliki hikmah dan tujuan yang luhur. Diantara

---

Artinya: "Bagaimana kamu akan mengambilnya kembali, padahal sebagian kamu telah bergaul (bercampur) dengan yang lain sebagai suami-isteri. Dan mereka (isteri-isterimu) telah mengambil dari kamu perjanjian yang kuat."

[54] Maḥmūd Shaltūt, *Al-Islām 'Aqidah wa Sharī'ah* (Kairo: Dār al-Shorouk, 2001), 143.

[55] 'Abd al-Rahmān al-Jazīrī, *Kitāb al-Fiqh 'ala al-Madhāhib al-Arba'ah*,vol.4, 10.

[56] Pembahasan lebih luas, baca:'Abd al-Rahmān al-Jazīrī, *Kitāb al-Fiqh 'ala al-Madhāhib al-Arba'ah*, vol. 4, 10-11. Bandingkan dengan: Wahbah al-Zuḥayli, *al-Fiqh al-Islāmiy wa Adillatuh* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1985) vol.7, 31- 34.

tujuan pernikahan antara lain, menjalankan perintah Allah SWT. dan menggapai rida-Nya, meneladani Sunah Rasulullah SAW., menjaga diri dari perbuatan maksiat, melestarikan keturunan dan mendapatkan generasi yang taat kepada Allah, serta membina dan mewujudkan keluarga bahagia dan harmonis sesuai dengan tuntunan syariat Islam.[57]

Keharmonisan dan kebahagian dalam sebuah keluarga tentu menjadi dambaan bagi pasangan yang telah menikah. Di dalam al-Qur'an surat al-Rūm ayat 21, terdapat tiga poin utama yang berhubungan dengan hal tersebut yaitu sakinah, mawadah, dan rahmah. Sakinah yaitu perasaan nyaman, tenang, tenteram atau cenderung condong kepada pasangan yang dicintainya. Mawadah yaitu rasa saling cinta dan mengasihi antar pasangan yang timbul setelah mengarungi bahtera rumah tangga yang penuh dengan suka duka. Rahmah maknanya adalah kasih sayang yang tingkatannya lebih dari sekadar rasa cinta. Ketiga poin di atas disebutkan secara jelas di dalam Kompilasi Hukum Islam pasal 3 sebagai tujuan yang ingin diwujudkan dari sebuah pernikahan.[58]

Untuk mencapai tujuan tersebut, Islam telah memberikan tuntunan kepada pemeluknya sejak dari tahapan awal dalam memilih pasangan. Kriteria agama menjadi pertimbangan utama dan penentu stabilitas rumah tangga.[59] Dengan pertimbangan ter-

---

[57] Baca: Muḥammad Abū Zahrah, *Al-Aḥwāl al-Shakhṣiyyah* (Kairo: Dār Al-Fikr al-'Arabī, 1957), 18-21; Badrān Abū al-'Aynayn Badrān, *Aḥkām al-Zawāj wa Al-Ṭalāq Fī Al-Islām* (Kairo: Maṭba'ah Dār al-Ta'līf, 1961), 24-26; 'Umar Sulaymān al-Ashqar, *Aḥkām al-Zawāj Fi Ḍaw' al-Kitāb wa al-Sunnah* (Amman: Dār al-Nafā'is, 1997), 17-19.; Wahbah al-Zuḥayli, *al-Fiqh al-Islāmiy wa Adillatuh* ,vol.7, 31- 35.

[58] *Kompilasi Hukum Islam* (Surabaya: Tim Permata Press, tt), 2.

[59] Selain agama, Islam juga memberikan tuntunan untuk memilih pasangan hidup berdasarkan harta, nasab, dan kecantikan. Hal ini sejalan dengan hadis Nabi SAW. yang diriwayatkan dari Abū Hurayrah ra.:

sebut, maka prinsip kesepadanan menjadi hal yang urgen untuk diperhatikan sebelum melaksanakan pernikahan. Konsep kesepadanan dikenal dalam Islam dengan sebutan kafaah atau kufu, yang bermakna keseimbangan, kesetaraan, keserasian, kesamaan. Dalam terminologi hukum Islam, kafaah mengacu pada kesetaraan antara calon suami-istri dalam suatu 'keadaan tertentu' yang ketiadaannya akan menimbulkan celaan atau aib sosial dan gangguan keharmonisan dalam kehidupan berumah tangga.[60] Hal ini juga dimaksudkan agar masing-masing calon suami-istri tidak merasa berat untuk melangsungkan pernikahan dan demi kelanggengan kehidupan pernikahan tersebut.

Dari sisi historisnya, terdapat dua teori yang berkaitan tentang asal-usul konsep kafaah. *Pertama*, berdasarkan pendapat yang diungkapkan oleh N. J. Coulson dan diamini juga oleh Farhat J. Ziadeh yang menyatakan bahwa konsep kafaah itu bermula di Irak khususnya di Kufah pada masa Imām Abū Ḥanīfah hidup. Ziadeh juga berpendapat bahwa konsep kafaah tidak ditemukan di dalam *al-Muwaṭṭa'* karya Imām Mālik b. Anas, namun justru ditemukan pertama kali dalam kitab *al-Mudawwanah*. Selain itu, pembahasan mengenai kafaah sangat sedikit sekali disinggung

---

حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ، حَدَّثَنَا يَحْيَى، عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ، قَالَ: حَدَّثَنِي سَعِيدُ بْنُ أَبِي سَعِيدٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: " تُنْكَحُ المَرْأَةُ لِأَرْبَعٍ: لِمَالِهَا وَلِحَسَبِهَا وَجَمَالِهَا وَلِدِينِهَا، فَاظْفَرْ بِذَاتِ الدِّينِ، تَرِبَتْ يَدَاكَ

Artinya: Telah menceritakan kepada kami Musaddad, telah menceritakan kepada kami Yaḥya, dari 'Ubayd Allah yang berkata, telah menceritakan kepadaku Sa'īd b. Abū Sa'īd dari ayahnya dari Abū Hurayrah ra. dari Rasulullah SAW. yang bersabda: "Wanita itu dinikahi karena empat perkara: karena hartanya, karena nasabnya, karena kecantikannya dan karena agamanya. Maka perhatikanlah agamanya, niscaya kamu akan selamat."

Baca: Muḥammad b. Ismā'īl al-Bukhāri, *Al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ (Ṣaḥīḥ al-Bukhāri),* vol.3, no. 5090, 360.

[60] Wahbah al-Zuḥayli, *al-Fiqh al-Islāmiy wa Adillatuh* , vol.7, 229; Muḥammad Abū Zahrah, *Al-Aḥwāl al-Shakhṣiyyah*, 136.

bahkan bisa dikatakan bahwa Imam Mālik sendiri tidak mengenal konsep kafaah tersebut. Lebih lanjut, Ziadeh berargumen bahwa konsep kafaah muncul karena kosmopolitan dan kompleksnya masalah masyarakat yang hidup di Irak pada masa itu. Kompleksitas masyarakat muncul sebagai akibat urbanisasi yang terjadi dimana hal tersebut melahirkan percampuran antara orang Arab dan non-Arab yang baru masuk Islam. Untuk menghindari terjadinya salah pilih pasangan dalam pernikahan, konsep kafaah menjadi hal yang niscaya. Berdasarkan hal ini dapat disimpulkan bahwa konsep kafaah muncul pertama kali sebagai respon terhadap perbedaan sosial (*social distinction*) yang kemudian bergeser pada persoalan hukum (*legal distinction*).[61] *Kedua*, berdasarkan penelusuran M. M. Bravmann yang menyatakan bahwa konsep kafaah telah ada sejak pra-Islam. Pendapatnya tersebut dibuktikan dengan beberapa kasus yang pernah terjadi, misalnya kasus yang terjadi pada rencana pernikahan Bilāl b. Rabāḥ dan dua kasus lain dimana terlihat jelas adanya penerapan kafaah, bahkan dalam rencana pernikahan pun, konsep kafaah secara jelas disebutkan.[62] Pendapat Bravmann ini merupakan sanggahan terhadap teori yang dikemukakan oleh Coulson dan Ziadeh.

Berkenaan dengan legalisasi kafaah dalam pernikahan, Wahbah al-Zuḥayli mengungkapkan ada dua pendapat dalam hal ini. Pertama, pendapat dari sebagian kalangan Hanafiyah semisal al-Thawrī, al-Ḥasan al-Baṣrī, al-Karkhi menyatakan bahwa sejati-

---

[61] Farhat J. Ziadeh, "Equality (*Kafā'ah*) in The Muslim Law of Marriage",*The American Journal of Comparative Law,* vol. 6, no.4 (1957), 503- 517, diakses pada 10 Agustus 2017. http://www.jstor.org/stable/838163 . Bandingkan: Noel James Coulson, *A History of Islamic Law* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1978), 94-95; Asrizal, "Relevansi *Kafā'ah* Terhadap Keharmonisan Rumah Tangga Perspektif Normatif dan Yuridis," *Al-Aḥwāl*, vol.8, no.1 (2015), 63-74.

[62] M. M. Bravmann, *The Spiritual Background of Early Islam; Studies in Ancient Arab Concepts* (Leiden: Brill, 2009), 301-310. Bandingkan: Asrizal, "Relevansi *Kafā'ah* Terhadap Keharmonisan Rumah Tangga Perspektif Normatif dan Yuridis," 67.

nya kafaah bukan merupakan syarat, dan bukan syarat sahnya pernikahan, serta bukan pula syarat keberlangsungan/ kemestian (*sharṭ luzūm*) pernikahan. Pernikahan akan tetap sah dan terlaksana walaupun antara suami istri tidak ditemukan keserasian dan keseimbangan antara keduanya.[63] Kalangan ini mendasarkan pendapat mereka pada beberapa dalil baik dari al-Qur'an dan Hadis. Salah satunya Hadis Nabi SAW. yang menyatakan:

النَّاسُ سَوَاسِيَة كأَسْنَانِ المُشْطِ لاَ فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَي عَجَمِيٍّ إِنَّمَا الفَضْلُ بالتَّقْوَى

"Manusia itu seperti gigi sisir, tidak ada kelebihan diantara orang Arab dengan non-Arab, melainkan kelebihan pada ketakwaan kepada Allah"

Kedua, pendapat jumhur ulama empat mazhab yang menyebutkan bahwa kafaah merupakan syarat dalam keberlangsungan pernikahan, tetapi bukan syarat sahnya nikah.[64] Dalam hal ini, jumhur ulama berdalil dengan hadis dan dalil akal. Semisal Hadis yang diriwayatkan oleh al-Dāruqṭnī dan al-Bayhaqī dari Jābir b. 'Abd Allah:

عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ , قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَا تَنْكِحُوا النِّسَاءَ إِلَّا الْأَكْفَاءَ , وَلَا يُزَوِّجُهُنَّ إِلَّا الْأَوْلِيَاءُ , وَلَا مَهْرَ دُونَ عَشَرَةِ دَرَاهِمَ »

"Janganlah kalian nikahi wanita-wanita melainkan yang sekufu dan janganlah kamu menikahkannya melainkan ada wali dan janganlah maharnya sebanyak sepuluh dirham"

---

[63] Wahbah al-Zuḥayli, *al-Fiqh al-Islāmiy wa Adillatuh* , vol.7, 230.

[64] Wahbah al-Zuḥayli, *al-Fiqh al-Islāmiy wa Adillatuh* , vol.7, 232.

Pendapat yang kedua inilah yang dijadikan pegangan oleh sebagian besar negara-negara Islam semisal Mesir, Syiria. Libya, dan lain sebagainya. Kafa'ah bukanlah termasuk syarat sahnya suatu pernikahan, dalam arti bahwa akad nikah tetap sah meskipun kedua mempelai tidak sekufu apabila memang rida. Para ulama sepakat bahwa kafa'ah merupakan hak yang diberikan kepada seorang wanita dan walinya, apabila seorang wanita menikah dengan orang yang tidak sekufu, maka walinya memiliki hak untuk membatalkan pernikahan tersebut. Begitu pula sebaliknya jika walinya menikahkan sang wanita dengan yang tidak sekufu dengannya, maka dia berhak untuk membatalkan pernikahan tersebut. Mereka diperbolehkan menggugurkan hak itu dengan melangsungkan suatu pernikahan antara pasangan yang tidak sekufu, apabila wanita tersebut dan walinya rida atau setuju.[65]

Jumhur ulama juga berpendapat bahwa pertimbangan kafaah yang dimaksud dalam hal ini adalah dari pihak pria, dan bukan dari pihak wanita, maksudnya seorang wanita itu yang mempertimbangkan apakah pria yang akan menikah dengannya sekufu atau tidak. Sedangkan apabila derajat seorang wanita dibawah seorang pria, hal itu tidaklah menjadi masalah. Sebab semua dalil yang ada mengarah pada pihak pria dan sebagaimana diketahui semua wanita yang dinikahi Nabi SAW. derajatnya dibawah beliau, karena tak ada yang sederajat dengan beliau, hal ini bisa dilihat dari beragam latar belakang istri-istri Nabi. Selain itu, kemuliaan seorang anak itu pada umumnya dinisbatkan pada ayahnya, jadi jika seorang pria yang berkedudukan tinggi menikah dengan wanita biasa itu bukanlah suatu aib.[66]

---

[65] Wahbah al-Zuḥayli, *al-Fiqh al-Islāmiy wa Adillatuh* , vol.7, 237.

[66] Wahbah al-Zuḥayli, *al-Fiqh al-Islāmiy wa Adillatuh* , vol.7, 239. Bandingkan: Muḥammad Abū Zahrah, *Al-Aḥwāl al-Shakhṣiyyah*, 142-143; ‘Umar Sulaymān al-Ashqar, *Aḥkām al-Zawāj Fi Ḍaw’ al-Kitāb wa al-Sunnah*, 197-198.

Kafaah diukur pada waktu berlangsungnya akad dalam suatu perkawinan. Apabila selesai akad terdapat kekurangan atau perubahan keadaan, maka hal tersebut tidak berimplikasi apa-apa dalam artian tidak memengaruhi hukum akad nikah dan tidak membatalkan apa yang telah terjadi.[67]

Adapun dalam menetapkan kriteria kafaah yang digunakan, para ulama memiliki perbedaan persepsi. Dalam hal ini, sebagaimana diungkapkan oleh Muṣṭafā al-Sibā'ī yang dikutip oleh Siti Jahroh, perlu di garisbawahi bahwa meskipun para ulama memiliki perbedaan persepsi kriteria atau kualifikasi kafaah yang ditawarkan, hanya satu kualifikasi disepakati, yaitu kemantapan agama (*dīn*) dengan arti ketakwaan dan kebaikan (*al-taqwā wa al-ṣalāḥ*). Sedangkan kualifikasi lain dari kafaah seperti unsur kemerdekaan, nasab, agama ayahnya, bersih dari cacat dan penyakit, sehat akal, dan lainnya, terdapat perbedaan sikap dan pandangan di kalangan ulama; ada yang berpendapat dapat dijadikan sebagai unsur kafaah dan ada yang tidak.[68] Untuk lebih jelas, berikut uraian lebih jauh mengenai pendapat ulama empat mazhab mengenai kualifikasi kafaah.

1. Mazhab Hanafi

Kualifikasi kafaah menurut ulama dari mazhab Hanafi meliputi enam unsur, yaitu keturunan (*al-nasab*), agama Islam (*al-Islām*), pekerjaan atau profesi (*al-ḥirfah*), kemerdekaan (*al-ḥurriyyah*), kekuatan moral dan kebaikan (*al-dayānah*), dan harta (*al-māl*).[69]

---

[67] Muḥammad Abū Zahrah, *Al-Aḥwāl al-Shakhṣiyyah*, 143.

[68] Siti Jahroh, "Reinterpretasi Prinsip *Kafā'ah* Sebagai Nilai Dasar Dalam Pola Relasi Suami Istri," *Al-Aḥwāl*, vol. 5, no. 2 (2012), 57-92. Bandingkan: Muṣṭafā al-Sibā'ī, *Sharh Qānūn al-Aḥwāl al-Shakṣiyyah* (Damaskus: tp, 1965), 170.

[69] 'Abd al-Rahmān al-Jazīrī, *Kitāb al-Fiqh 'ala al-Madhāhib al-Arba'ah*, vol. 4, 53. Bandingkan: Wahbah al-Zuḥayli, *al-Fiqh al-Islāmiy wa Adillatuh*, vol.7, 240; Muḥammad Abū Zahrah, *Al-Aḥwāl al-Shakhṣiyyah*, 136-137.

Kalangan mazhab Hanafi berpendapat bahwa kafaah merupakan salah satu syarat dalam melaksanakan akad pernikahan sehingga kedudukannya sangat urgen. Ketiadaan kafaah berimplikasi pada tercegahnya sebuah pernikahan atau memungkinkan bagi seorang wali untuk membatalkan suatu pernikahan. Jika seorang perempuan menikah dengan seorang laki-laki yang tidak sekufu dengannya tanpa izin walinya, maka wali tersebut berhak untuk membatalkan atau menolak akan nikah tersebut.[70]

2. Mazhab Mālikī

Kafaah menurut mazhab Maliki merupakan salah satu syarat sahnya akad nikah. Adapun unsur-unsur yang menjadi kualifikasi kafaah yaitu ketakwaan, kesalehan (akhlak mulia), dan tidak mempunyai cacat. Bahkan cacat pun masih bisa ditolerir dalam keadaan darurat. Sedangkan unsur kafaah berupa keturunan, pekerjaan, harta atau kekayaan, tidak dipandang sebagai kualifikasi kekufuan seseorang. Sementara kemerdekaan, terdapat dua riwayat yang menerangkan hal ini. Salah satu riwayat menyebutkan bahwa Imām Mālik menjadikannya sebagai syarat/unsur kafaah, sedangkan riwayat lain mengatakan tidak. Dengan demikian, mazhab ini pada dasarnya lebih menekankan unsur ketakwaan dan kesalehan sebagai kualifikasi kekufuan seseorang dibandingkan dengan unsur-unsur lainnya.[71]

3. Mazhab Syafi'i[72]

Konsep kafaah disinggung secara jelas di dalam *al-Umm* karya al-Shāfiʿī.[73] Berdasarkan penjelasan Abū Zahrah, mazhab

---

[70] Siti Jahroh, "Reinterpretasi Prinsip *Kafā'ah* Sebagai Nilai Dasar Dalam Pola Relasi Suami Istri,", 67.

[71] Muḥammad Abū Zahrah, *Al-Aḥwāl al-Shakhṣiyyah*, 141.

[72] Pembahasan kafaah menurut mazhab Syafi'i akan diulas lebih lanjut bersamaan dengan pemaparan konsep kafaah yang diungkapkan oleh al-Banjari dalam tulisan ini.

Syafi'i memiliki pandangan yang hampir sama dengan mazhab Hanafi. Hanya saja terdapat sedikit penambahan (dalam hal ini lebih kepada penekanan) dan pengurangan mengenai unsur-unsur yang dijadikan sebagai kualifikasi kafaah. Sisi penambahannya adalah pada unsur ketiadaan cacat dan penekanan pada unsur kemerdekaan dimana status kehambaan dari pihak ibu tidak menjadi penghalang kekufuan, serta tidak menjadikan kekayaan sebagai kualifikasi kafaah.[74]

Diriwayatkan juga dari Imam al-Shāfi'ī yang kemudian dipegangi oleh ulama-ulama Syafi'iyyah, bahwa hubungan nasab atau keturunan mempunyai arti dengan kebiasaan setempat (sesuai adat). Artinya, dalam hal ini kafaah juga menjadi pertimbangan bagi non-Arab layaknya orang Arab. Hanya saja hal tersebut menyesuaikan kebiasaan suatu daerah. Kualifikasi keturunan di sini dihubungkan dengan kemajuan di bidang kebudayaan dan ilmu pengetahuan. Orang Quraisy dianggap lebih tinggi dari suku lain karena mereka pada waktu itu yang memiliki kebudayaan lebih tinggi dibandingkan dengan yang lainnya. Karena itu, orang Eropa yang muslim, misalnya, akan lebih tinggi dibanding dengan orang non-Arab lainnya yang hidup di negara berkembang.[75]

4. Mazhab Hambali

Sebagaimana dituturkan oleh Abū Zahrah, terdapat penjelasan yang berbeda dari dua sumber yang berbeda mengenai kualifikasi kafaah. Sumber pertama menyebutkan bahwa mazhab Hambali memiliki kesamaan dengan mazhab Syafii dalam menentukan kualifikasi kafaah. Namun, kedua mazhab tersebut memiliki sedikit perbedaan mengenai unsur kafaah berupa bebas dari cacat (‘aib) di mana dalam mazhab Hambali diartikan bukan dalam arti jasmani. Dalam catatan ‘Abd al-Rahmān al-Jazīrī disebutkan

---

[73] Muḥammad b. Idrīs al-Shāfi'ī, *Al-Umm* (Mansourah: Dār al-Wafā', 2001), juz. 6, 39-40.

[74] Muḥammad Abū Zahrah, *Al-Aḥwāl al-Shakhṣiyyah*, 142.

[75] Muḥammad Abū Zahrah, *Al-Aḥwāl al-Shakhṣiyyah*, 138.

bahwa kualifikasi kafaah menurut mazhab Hambali adalah agama, pekerjaan, kekayaan, kemerdekaan, dan keturunan.[76] Sedangkan sumber kedua menyebutkan bahwa Imam Ahmad hanya mencantumkan unsur takwa sebagai kualifikasi kafaah sama dengan Imam Mālik.[77]

Berdasarkan uraian di atas, maka secara garis besar dapat dipetakan bahwa unsur-unsur kafaah yang menjadi standar kriteria dari rumusan para ulama dapat dibagi menjadi dua segi, yaitu pertama, kafaah dalam bidang agama (*religious equality*) dan kedua, kafaah dalam bidang sosial (*social equality*). Kafaah dalam bidang agama merupakan kesetaraan atau kesepadanan yang diukur berdasarkan nilai-nilai agama, integritas, dan kesalehan dalam beragama. Kriteria kafaah dalam bidang agama menjadi kesepakatan semua ulama bahwa ia merupakan unsur pokok yang dijadikan patokan konsep kafaah dalam pernikahan. Sedangkan kafaah dalam bidang sosial merupakan kesetaraan atau kesepadanan yang diukur berdasarkan nilai-nilai dan tradisi sosial kemasyarakatan lokal. Unsur-unsur kafaah yang termasuk kategori ini seperti keturunan, status sosial, profesi, kekayaan dan sebagainya, tidak mendapat kesepakatan bulat dari berbagai ulama untuk diterapkan dalam syarat pernikahan.[78]

Berkenaan dengan ini, Siti Jahroh berpendapat bahwa adanya berbagai rumusan tentang konsep kafaah dari para ulama, sejatinya merupakan langkah awal untuk mendapatkan kemaslahatan dalam rumah tangga. Kemaslahatan itu sendiri secara dinamis akan mengalami pergeseran nilai-nilai yang bersifat interpretasi sehingga tidak menutup kemungkinan kriteria-kriteria kafaah yang telah dirumuskan sebelumnya akan mengalami per-

---

[76] ‘Abd al-Rahmān al-Jazīrī, *Kitāb al-Fiqh ‘ala al-Madhāhib al-Arba‘ah*, vol.4, 59.

[77] Muḥammad Abū Zahrah, *Al-Aḥwāl al-Shakhṣiyyah*, 142.

[78] Wahbah al-Zuḥayli, *al-Fiqh al-Islāmiy wa Adillatuh* , vol.7, 240-241. Bandingkan; Siti Jahroh, “Reinterpretasi Prinsip *Kafā’ah* Sebagai Nilai Dasar Dalam Pola Relasi Suami Istri,”, 70.

kembangan yang lebih luas sesuai dengan perkembangan zaman dan peradaban manusia.[79]

Pembahasan tentang kafaah, juga disinggung oleh Shaykh Muḥammad Arshad al-Banjari dalam karyanya *Kitāb al-Nikāḥ*. Menurut Abu Daudi, kitab tersebut ditulis dalam bahasa Arab-Melayu pada 13 Ṣafar 1289 H (1872 M), lebih kurang 60 tahun setelah al-Banjari wafat dan baru diterbitkan pada 1304 H di Istanbul.[80] Meski demikian, hal itu tidak berarti bahwa Kitāb al-Nikāh bukan karya al-Banjari, karena keterangan tersebut hanya menunjukkan bahwa naskah tersebut adalah hasil salinan dari karya al-Banjari yang selesai pelaksanaan penyalinannya atau penulisannya baru setelah 60 tahun wafatnya al-Banjari. Secara umum, kitab tersebut membahas tentang hukum pernikahan dan penerapannya yang diajarkan oleh Rasulullah SAW. dalam tata cara perkawinan yang benar menurut ajaran Islam agar memperoleh keluarga yang bersih dan suci dalam perkawinan. Ditulis dengan bahasa yang lugas dan penjelasan yang ringkas namun padat, kitab ini lebih tepat dikategorikan sebagai kitab ringkasan dari pendapat-pendapat ulama mazhab Syafii. Terdapat dua versi cetakan yang ada di tangan penulis, yaitu cetakan versi al-Ḥaramayn dengan 26 halaman dan cetakan versi Yayasan Pendidikan Dalam Pagar (YAPIDA) yang berisi 75 halaman. Kedua cetakan ini pada dasarnya sama. Perbedaan paling mencolok hanya pada ukuran yang berbeda dimana edisi YAPIDA berukuran lebih kecil dan disertai beberapa komentar dan terjemahan arti kata dari KH. Irsyad Zein yang merupakan salah satu keturunan dari al-Banjari.

Dalam *Kitāb al-Nikāḥ*, pembahasan kafaah dinyatakan pada 'Bab Pada Menyatakan Kufu'. Memulai penjelasannya, al-Banjari mengungkapkan bahwa yang menghendaki kafaah ini

---

[79] Siti Jahroh, "Reinterpretasi Prinsip *Kafā'ah* Sebagai Nilai Dasar Dalam Pola Relasi Suami Istri,", 70.

[80] Abu Daudi, *Maulana Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari (Tuan Guru Besar)* (Martapura: Yayasan Pendidikan Islam Dalam Pagar, 2003), 82.

adalah perempuan, bukan laki-laki.[81] Hal ini sejalan dengan pendapat jumhur ulama bahwa kafa'ah merupakan hak yang diberikan kepada seorang wanita dan walinya. Sebagaimana telah disinggung sebelumnya, pertimbangan kafaah yang dimaksud dalam hal ini adalah dari pihak pria, dan bukan dari pihak wanita, maksudnya seorang wanita itu yang mempertimbangkan apakah pria yang akan menikah dengannya sekufu atau tidak.

Selanjutnya, al-Banjari kemudian menyebutkan lima kualifikasi kafaah, yaitu ketiadaan cacat (terbebas dari segala aib), kemerdekaan, nasab, *'iffah* (kebaikan), dan *ḥirfah* (kecakapan/kepandaian dalam pekerjaan).[82] Kualifikasi kafaah ini sesuai dengan kualifikasi yang dijadikan patokan oleh mazhab Syafii.[83]

---

[81] Muḥammad Arshad al-Banjari, *Kitāb Bāb al-Nikāḥ* (Singapura-Jeddah- Indonesia: al-Ḥaramayn: tt), 11.

[82] Muḥammad Arshad al-Banjari, *Kitāb Bāb al-Nikāh,* 11-13.

[83] Muhyi al-Dīn Abī Zakariyā Yaḥya b. Sharf al-Nawawī, *Minhāj al-Ṭālibīn wa 'Umdah al-Muftīn* (Beirut: Dār al-Minhāj, 2005), 380; Muhyi al-Dīn Abī Zakariyā Yaḥya b. Sharf al-Nawawī, *Kitāb al-Majmū' Sharḥ al-Muhadhdhab li al-Shayrazī* (Jeddah: Maktabah al-Irshād, tt), vol.17, 284; Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ghazāli, *al-Wajīz Fi Fiqh al-Imām al-Shāfi'ī* (Beirut: Dār al-Arqam, 1997), vol. 2, 14; Abū al-Qāsim 'Abd al-Karīm b. Muḥammad b. 'Abd al-Karīm al-Rāfi'ī, *al-'Azīz Sharḥ al-Wajīz al-Ma'rūf bi al-Sharḥ al-Kabīr* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997), vol. 7, 573-579; Muḥammad al-Zuḥaylī, *al-Mu'tamad fī al-Fiqh al-Shāfi'ī* (Damaskus: Dār al-Qalam, 2011), vol.4, 24; Shams al-Dīn Muḥammad b. al-Khaṭīb al-Sharbīnī, *Mughnī al-Muhtāj ilā Ma'rifah Ma'ānī Alfāẓ al-Minhāj* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1997), vol.3, 221-223; 'Abd al-Hāmid al-Sharwānī dan Aḥmad b. Qāsim al-'Ibādī, *Ḥawāshi Tuḥfat al-Muḥtāj bi-Sharḥ al-Minhāj* (Kairo: al-Maktabah al-Tijāriyah al-Kubrā, tt.),vol. 7, 277-284.; Muḥammad b. Muḥammad b. Muḥammad al-Ghazālī, *al-Wasīṭ fī al-Madhhab* (Kairo: Dār al-Salām, 1997), vol.5, 85.

Abū al-Ḥasan 'Ali b. Muḥammad b. Ḥabīb al-Māwardī di dalam karyanya *al-Hāwi al-Kabīr* yang merupakan uraian (*sharh*) dari kitab *Mukhtaṣar al-Muzani* menyebutkan bahwa kafaah itu terdiri dari tujuh hal yaitu agama, nasab, kemerdekaan, profesi, harta, usia, dan bersih dari

Pada dasarnya, dalam mazhab Syafi'i sendiri terdapat keragaman pendapat tentang kualifikasi kafaah. Namun dalam *Kitāb al-Nikāh*, al-Banjari nampaknya mengambil pendapat yang paling banyak disepakati dan dijadikan patokan, yaitu lima kualifikasi kafaah di atas. Hal ini jelas terlihat dengan tidak adanya penjelasan mengenai kualifikasi kafaah lain yang menjadi perbedaan pandangan di kalangan ulama Syafiiyyah. Al-Banjari hanya menjelaskan lima kriteria kafaah secara singkat dan ringkas. Sependek pembacaan penulis, pemaparan al-Banjari tersebut tidak sekadar menukilkan pendapat yang ada di kitab-kitab mazhab Syafi'i , namun juga melakukan tarjih terhadap berbagai pendapat yang ada. Ini juga mengindikasikan dalamnya pemahaman yang dimiliki oleh al-Banjari.

Perihal kualifikasi pertama, al-Banjari menyebutkan:

> "Pertama, selamat dari segala aib yang menthabitkan ia bagi khiar fasakh nikah seperti gila atau campah kurung atau celak atau kurap lusang dan terpotong zakar dan lemah zakar, maka laki-laki yang beraib dengan salah satu daripada yang demikian itu tiadalah sekufu dengan perempuan yang tiada beraib, dan perempuan yang beraib jikalau aib perempuan itu sejenis dengan aib laki-laki itu sekalipun. Karena manusia itu benci ia daripada aib lainnya barang yang tiada benci ia daripada aib dirinya, karena kebanyakan sah nafas manusia itu benci balaki orang yang beraib jikalau sama beraib sekalipun

---

segala aib. Lihat: Abū al-Ḥasan 'Ali b. Muḥammad b. Ḥabīb al-Māwardī, *al-Ḥāwi al-Kabīr* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994), vol. 9, 101-107.

Dalam hal kriteria kelapangan dalam harta atau berkecukupan, beberapa ulama Syafiiyah menjadikannya sebagai salah satu kualifikasi dalam kafaah. Namun, berdasarkan pendapat yang paling sah, kriteria tersebut tidak diperhitungkan. Lihat: Muhyi al-Dīn Abī Zakariyā Yaḥya b. Sharf al-Nawawī, *Minhāj al-Ṭālibīn wa 'Umdah al-Muftīn*, 380.

> umpamanya, jika perempuan itu bercelak jua dan laki-laki celak jua jikalau terlebih sekalipun penyakit pada perempuan itupun tiada sekufu jua karena kebanyakan manusia benci melihat penyakit orang tiada ia benci melihat penyakit dirinya. Adapun aib yang menthabatkan bagi khiar seperti buta dan terpotong tangan dan jahat rupa maka tiada memberi mudarat."[84]

Berdasarkan penjelasan itu, al-Banjari mengungkapkan maksud dari kualifikasi atau kriteria kafaah yang pertama yaitu terbebas dari segala aib atau cacat yang dapat memungkinkan seseorang untuk membatalkan pernikahan. Orang cacat dianggap tidak sekufu dengan orang yang tidak cacat. Adapun cacat yang dimaksud adalah meliputi semua bentuk cacat baik fisik maupun psikis yang meliputi penyakit gila, kusta atau lepra, sopak, terpotongnya kemaluan laki-laki, dan lain sebagainya. Pemaparan di atas sesuai dengan pendapat ulama-ulama mazhab Syafii.[85]

Terdapat dua jenis aib atau cacat yang dapat membatalkan pernikahan. Pertama, cacat yang mencegah terjadinya hubungan suami istri seperti terpotongnya kemaluan dan lemah syahwat. Kedua, aib atau cacat yang tidak mencegah hubungan suami istri, namun merupakan penyakit parah seperti kusta dan sopak.[86] Sejatinya, seorang manusia membenci adanya cacat, baik yang ada pada dirinya maupun pada orang lain. Jika terhadap aibnya saja kadang manusia benci, maka sudah barang tentu apabila ingin

---

[84] Muḥammad Arshad al-Banjari, *Kitāb Bāb al-Nikāḥ*, 11.

[85] Shams al-Dīn Muḥammad b. al-Khaṭīb al-Sharbīnī, *Mughnī al-Muhtāj ilā Ma'rifah Ma'ānī Alfāẓ al-Minhāj*, vol.3, 221; Zakariyā al-Anṣārī, *Fatḥ al-Wahhāb bi-Sharḥ Manhaj al-Ṭullāb* (Beirut: Dār al-Fikr, tt),vol. 2, 39.

[86] Muṣṭafā al-Khin, Muṣṭafā al-Bughā, dan 'Ali al-Shurbaji, *al-Fiqh al-Manhaji 'ala Madhhab al-Imām al-Shāfi'ī* (Damaskus: Dār al-Qalam, 1992),vol. 4, 111-13; Sulaymān b. Muhammad b. 'Umar al-Bujayrimi, *al-Bujayrimi 'Ala al-Khaṭīb* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1996), vol.4, 181-183.

menikah, manusia memilih yang sempurna jasmani dan rohani. Berdasarkan ini, penulis memandang bahwa al-Banjari sama sekali tidak melakukan konklusi hukum, namun hanya menukilkan pendapat yang telah ada.

Adapun kualifikasi kafaah yang kedua, al-Banjari menyatakan:

> "Kedua, perempuan yang merdeka, maka laki-laki hamba orang tiada sekufu dengan perempuan yang merdeka sekaliannya atau setengahnya, dan laki-laki yang pemerdekaan orang jika ada ia jadi raja sekalipun tiada sekufu dengan perempuan yang merdeka aslinya, dan lagi pula jika bapanya itu orang merdeka dan ibunya pemerdekaan orang niscaya kufu-lah dengan perempuan yang merdeka karena mengikut bapanya, wa Allāh A'lam."[87]

Pada pernyataan di atas, al-Banjari menyebutkan bahwa seorang perempuan merdeka tidak sekufu dengan laki-laki budak. Laki-laki yang pernah menjadi budak, tidak sekufu dengan wanita yang sama sekali tidak pernah menjadi budak. Keterangan ini mengindikasikan bahwa kemerdekaan merupakan salah satu kualifikasi dalam kafaah. Kriteria ini sangat erat kaitannya dengan perbudakan. Seorang budak sejatinya tidak mempunyai hak atas dirinya sendiri dan kurang memiliki kebebasan. Lebih dari itu, seorang yang merdeka dicela apabila melakukan pernikahan dengan seorang budak, sebagaimana orang yang memiliki kedudukan akan dicela apabila menikahi orang yang berada pada level di bawahnya.[88]

Dalam konteks ini, jumhur ulama dari mazhab Syafi'i, Hanafi dan Hambali memandang bahwa kemerdekaan sebagai

---

[87] Muḥammad Arshad al-Banjari, *Kitāb Bāb al-Nikāḥ*, 12.

[88] Wahbah al-Zuḥayli, *al-Fiqh al-Islāmiy wa Adillatuh* , vol.7, 242.

salah satu kualifikasi dalam kafaah.[89] Hal ini juga didasarkan pada ayat al-Qur'an surat al-Naḥl ayat 75.[90] Di dalam mazhab Syafi'i disebutkan bahwa seorang budak laki-laki tidak sekufu dengan perempuan yang merdeka. Demikian juga seorang budak laki-laki tidak sekufu dengan perempuan yang merdeka sejak lahir. Kemerdekaan juga dihubungkan dengan keadaan orang tuanya, sehingga seorang anak yang hanya bapaknya saja yang merdeka, tidak kufu dengan orang yang kedua orang tuanya merdeka. Begitu pula seorang lelaki yang kakeknya pernah menjadi budak, tidak sederajat dengan perempuan yang kakeknya tidak pernah menjadi budak, sebab perempuan merdeka jika dikawinkan denga laki-laki budak dipandang tercela. Sama halnya jika dinikahkan dengan laki-laki yang salah seorang kakeknya pernah menjadi budak.[91] Namun, sifat kebudakan dari bapak ibu, menurut Imam al-Nawawi

---

[89] 'Umar Sulaymān al-Ashqar, *Aḥkām al-Zawāj Fi Ḍaw' al-Kitāb wa al-Sunnah*, 232; Wahbah al-Zuḥayli, *al-Fiqh al-Islāmiy wa Adillatuh* , vol.7, 242.

[90] Surat al-Naḥl ayat 75:

ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَّمْلُوكًا لَّا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَمَن رَّزَقْنَٰهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا ۖ هَلْ يَسْتَوُۥنَ ۚ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ

Artinya: "Allah membuat perumpamaan dengan seorang hamba sahaya yang dimiliki yang tidak dapat bertindak terhadap sesuatupun dan seorang yang Kami beri rezeki yang baik dari Kami, lalu dia menafkahkan sebagian dari rezeki itu secara sembunyi dan secara terang-terangan, adakah mereka itu sama? Segala puji hanya bagi Allah, tetapi kebanyakan mereka tiada mengetahui."

[91] Muhyi al-Dīn Abī Zakariyā Yaḥya b. Sharf al-Nawawī, *Minhāj al-Ṭālibīn wa 'Umdah al-Muftīn*, 380; Shams al-Dīn Muḥammad b. al-Khaṭīb al-Sharbīnī, *Mughnī al-Muhtāj ilā Ma'rifah Ma'ānī Alfāẓ al-Minhāj*, vol.3, 221-222; Abū al-Ḥasan 'Ali b. Muḥammad b. Ḥabīb al-Māwardī, *al-Ḥāwi al-Kabīr*, vol. 9, 104-105; Abū al-Qāsim 'Abd al-Karīm b. Muḥammad b. 'Abd al-Karīm al-Rāfi'ī, *al-'Azīz Sharḥ al-Wajīz al-Ma'rūf bi al-Sharḥ al-Kabīr*, vol. 7, 574; Al-Sayyid al-Bakrī b. al-Sayyid Muḥammad Shaṭā al-Dimyāṭī, *I'ānah al-Ṭālibīn* (Kairo: Dār Ihyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, tt), vol.3, 331.

yang juga disepakati oleh Ibn al-Rif'ah dan al-Subki, tidak berpengaruh terhadap anak yang dilahirkan dalam kaitannya dengan kekufuan orang merdeka.[92]

Berdasarkan pemaparan di atas, jika kita bandingkan dengan pernyataan al-Banjari, jelas terlihat persamaannya. Artinya, dalam hal ini al-Banjari sepakat dengan konsep kemerdekaan yang menjadi bagian dari kualifikasi kafaah dalam mazhab Syafi'i. Ini juga menunjukkan bahwa al-Banjari sama sekali tidak melakukan penalaran ataupun konklusi hukum, namun hanya menukilkan pendapat yang telah ada dan disepakati dalam mazhab Syafi'i.

Kualifikasi kafaah yang ketiga adalah nasab. Dalam hal ini, al-Banjari menerangkan secara panjang lebar tentang hal tersebut. Al-Banjari menyebutkan:

> "Ketiga daripada perkara kufu itu nasab artinya bangsa, dan dibilangkan bangsa itu dengan bapa jua seperti Islam, maka laki-laki yang Islam dengan sendirinya dan bapanya masih kafir itu tiada sekufu dengan perempuan yang Islam dengan bapanya dan laki-laki yang Islam dengan bapanya dan nininya tiada sekufu ia dengan perempuan yang Islam ia dengan bapanya dan nininya dan datunya, dan laki-laki 'ajam yaitu yang lain daripada Arab tiada sekufu dengan perempuan Arab. Karena Allah Ta'ala memilih ia akan Arab daripada sekalian yang lainnya dan dibedakannya akan Arab daripada sekalian yang lainnya dengan beberapa kelebihan yang amat banyak, dan laki-laki yang bapanya 'ajam dan jika ibunya Arab sekalipun tiada sekufu dengan perempuan yang bapanya arab dan ibunya 'ajam sekalipun. Dan laki-laki Arab yang bukan bangsa Quraish tiada sekufu dengan perempuan Arab yang bangsa Quraish, karena Allah Ta'ala telah memilih akan Quraish daripada kaum

[92] Muhyi al-Dīn Abī Zakariyā Yaḥya b. Sharf al-Nawawī, *Rawḍah al-Ṭālibīn* (Riyadh: Dār 'Ālam al-Kutub, 2003), vol.5, 424-425.

> kinanah yang dipilih ia daripada Arab. Dan lagi Quraish yang bukan bangsa Hāshim dan Muṭṭalib tiada sekufu dengan perempuan Quraish yang bangsa Hāshim karena bahwasanya Allah Ta'ala memilih ia daripada Arab akan Kinanah, dan memilih ia daripada Kinanah akan Quraish dan memilih ia daripada Quraish akan bani Hāshim dan dibilangkan pula bangsa itu yang lain daripada Arab, maka yang bangsa Parsi itu afḍal daripada bangsa Qibti dan cucu Israel itu afḍal daripada Qibti "[93]

Pada pemaparan di atas, al-Banjari memaknai nasab sebagai bangsa. Maksudnya sesuatu yang berkenaan dengan asal usul atau keturunan seseorang yaitu keberadaan seseorang berkenaan dengan latar belakang keluarganya baik menyangkut kesukuan, kebudayaan maupun status sosialnya. Dalam mazhab Syafi'i, kriteria nasab menjadi salah satu pertimbangan dalam kafaah. Ibn Ḥajar al-Haytamī dalam karyanya *Tuḥfah al-Muhtāj bi Sharḥ al-Minhāj* menerangkan bahwa kriteria nasab dipandang dari pihak bapak, bukan dari pihak ibu. Seorang laki-laki yang memeluk Islam dengan sendirinya sementara dia memiliki bapak yang belum beragama Islam tidak sekufu dengan perempuan yang telah beragama Islam dengan bapaknya. Begitu pula jika seorang laki-laki dengan bapak dan kakeknya yang beragama Islam tidak sekufu dengan perempuan dengan bapak, kakek dan datuknya yang beragama Islam.[94][95]

---

[93] Muḥammad Arshad al-Banjari, *Kitāb Bāb al-Nikāḥ*, 12.

[94] 'Abd al-Hāmid al-Sharwānī dan Aḥmad b. Qāsim al-'Ibādī, *Ḥawāshi Tuḥfat al-Muḥtāj bi-Sharḥ al-Minhāj*,vol. 7, 279.

[95] Beberapa ulama memasukkan pertimbangan keislaman dalam nasab ini pada kriteria kafaah yang keempat, yaitu keberagamaan; bukan dalam nasab. Lihat: Aḥmad Sa'īd Abū Rās, *Ahkām al-Zawāj fī al-Islām* (Benghazi: al-Dār al-Jamāhīriyyah, 1425 H), 35-37; Abū al-Qāsim 'Abd al-Karīm b. Muḥammad b. 'Abd al-Karīm al-Rāfi'ī, *al-'Azīz Sharḥ al-Wajīz al-Ma'rūf bi al-Sharḥ al-Kabīr*, vol. 7, 575-576; Muhyi al-Dīn Abī Zakariyā Yaḥya b. Sharf al-Nawawī,*Rawḍah al-Ṭālibīn* , vol.5, 426.

Lebih dari itu, dalam kriteria nasab ini perbedaan suku bangsa menjadi pertimbangan paling siginifikan. Dalam hal ini, terdapat dua golongan, yaitu golongan Arab dan non-Arab. Adapun golongan Arab terbagi menjadi dua suku yaitu suku Quraysh dan selain Quraysh. Dengan ditetapkannya nasab sebagai kriteria kafaah, maka orang non-Arab dianggap tidak sekufu dengan orang Arab baik dari suku Quraysh maupun suku selain Quraysh. Orang Arab yang tidak berasal dari suku Quraysh dipandang tidak kufu dengan orang Arab yang berasal dari suku Quraysh. Selain itu, untuk orang Arab yang berasal dari keturunan Bani Hāshim dan Bani Muṭṭalib hanya dapat sekufu dengan seseorang yang berasal dari keturunan yang sama, tidak yang lainnya. Sebagaimana kriteria nasab berlaku pada bangsa Arab, maka berlaku pula pada non-Arab. Bangsa Persia lebih utama daripada bangsa Qibti dan Bani Israel lebih utama daripada bangsa Qibṭi. Demikian menurut pendapat paling sah dalam mazhab Syafi'i. [96]

Keterangan di atas rupanya dinukilkan oleh al-Banjari dalam penjelasannya yang telah disinggung sebelumnya. Alih-alih menyimpulkan hukum, al-Banjari hanya menuliskan ulang pendapat yang telah ada. Bahkan, cara pemaparan al-Banjari tersebut tidak jauh berbeda dengan pemaparan Ibn Ḥajar al-Haytamī dalam *Tuḥfah al-Muhtāj* – nya. Ia juga menambahkan pendapat dari Imam al-Ḥaramayn dan al-Ghazāli yang menyatakan kemuliaan nasab itu terdapat pada tiga hal, yaitu apabila bertalian nasab dengan Rasulullah SAW., bertalian nasab dengan ulama, dan

---

[96] Muhyi al-Dīn Abī Zakariyā Yaḥya b. Sharf al-Nawawī, *Minhāj al-Ṭālibīn wa 'Umdah al-Muftīn*, 380; Muhyi al-Dīn Abī Zakariyā Yaḥya b. Sharf al-Nawawī,*Rawḍah al-Ṭālibīn* , vol.5, 425; Abū al-Ḥasan 'Ali b. Muḥammad b. Ḥabīb al-Māwardī, *al-Ḥāwi al-Kabīr*, vol. 9, 102-104; Abū al-Qāsim 'Abd al-Karīm b. Muḥammad b. 'Abd al-Karīm al-Rāfi'ī, *al-'Azīz Sharḥ al-Wajīz al-Ma'rūf bi al-Sharḥ al-Kabīr*, vol. 7, 574-575; [96] 'Abd al-Hāmid al-Sharwānī dan Aḥmad b. Qāsim al-'Ibādī, *Ḥawāshi Tuḥfat al-Muḥtāj bi-Sharḥ al-Minhāj*,vol. 7, 279-280; Shams al-Dīn Muḥammad b. al-Khaṭīb al-Sharbīnī, *Mughnī al-Muhtāj ilā Ma'rifah Ma'ānī Alfāẓ al-Minhāj*, vol.3, 222-223.

bertalian nasab dengan orang-orang besar dan terpandang. Penjelasan ini sama persis dengan yang tersebut di dalam kitab *Mughni al-Muhtāj.*[97] Hal ini menegaskan integritas dan konsistensi al-Banjari sebagai penganut mazhab Syafi'i.

Pertimbangan nasab nampaknya masih menjadi salah satu kriteria yang diterapkan hingga saat ini. Contoh nyatanya pada pernikahan sayyid dan syarifah di kalangan Arab Hadramaut di Indonesia yang masih memegang teguh kriteria nasab. Praktik pernikahan endogami ini merupakan bukti nyata bahwa kriteria nasab menduduki posisi yang urgen dan harus dipatuhi bagi keturunan Rasulullah SAW. Sebagaimana diungkapkan oleh Sri Asmita, orang-orang Arab Hadramaut yaitu kelompok sayyid memiliki sistem kekerabatan yang sangat erat, dimanapun mereka berdomisili, selalu mempertahankan status sosial mereka melalui garis keturunan dan kesepadanan. Konsep kesepadanan ini merupakan pernikahan yang sangat ideal bagi kelompok sayyid dalam rangka mempertahankan pertalian darah keturunan Nabi Muhammad SAW. agar tidak terputus. Akan tetapi, konsep kafaah tersebut hanya berlaku sepihak saja yaitu bagi kaum perempuan syarifah. Sejatinya, sistem pernikahan di Hadramaut sendiri menggunakan konsep kafaah dimana seorang laki-laki sayyid dilarang menikah dengan perempuan yang bukan syarifah. Dengan kondisi laki-laki Arab yang merantau ke Indonesia tidak membawa istri-istri mereka akhirnya tradisi yang dibawa ke Indonesia hanyalah

[97] Muḥammad Arshad al-Banjari, *Kitāb Bāb al-Nikāḥ*, 12. Bandingkan: Shams al-Dīn Muḥammad b. al-Khaṭīb al-Sharbīnī, *Mughnī al-Muhtāj ilā Ma'rifah Ma'ānī Alfāẓ al-Minhāj*, vol.3, 225.; Imām al-Ḥaramayn 'Abd al-Malik b. 'Abd Allāh b. Yūsuf al-Juwaynī, *Nihāyat al-Maṭlab fī Dirāyat al-Madhhab* (Jeddah: Dār al-Minhāj, 1997), vol.12, 154; Muḥammad b. Muḥammad b. Muḥammad al-Ghazālī, *al-Wasīṭ fī al-Madhhab*, vol.5, 85.

larangan pernikahan bagi syarifah dengan laki-laki yang non-sayyid.[98]

Realita ini menurut Asmita sangat riskan dan dapat berimplikasi negatif. Praktik endogami yang terjadi tersebut merupakan benturan antara agama dan adat. Dalam praktiknya, kepentingan adat pada dasarnya mengadopsi ajaran agama namun terkadang banyak adat yang lebih diutamakan dan ditonjolkan daripada agama. Tradisi pernikahan sayyid dan syarifah dengan menjaga kafaah dalam nasab di satu sisi bertujuan untuk memelihara eksklusifitas sehingga eksistensi pertalian nasab dapat terjaga. Namun di sisi lain tradisi ini juga mendistorsi prinsip syariat yang universal dan masalah pernikahan tidak melihak aspek-aspek kepentingan primordial, tetapi lebih menekankan pada tujuan-tujuan teologis. Ketatnya sistem kafaah dalam nasab ini memberikan hak monopoli kepada para laki-laki sayyid terhadap perempuan-perempuan syarifah yang sekaligus merenggut hak mereka untuk melakukan eksogami. Maka tidak berlebihan jika dikatakan bahwa tatanan tersebut merenggut hak-hak asasi manusia terutama hak untuk menikah dan memilih jodohnya sendiri.[99] Pendapat Asmita ini senada dengan yang diungkapkan M. Hasyim Assagaf. Assagaf menyebutnya sebagai sebuah ironi sejarah. Nabi Muhammad SAW. datang untuk melepaskan beban-beban dan belenggu yang ada pada manusia, sementara anak cucu beliau memaksakan beban dan belenggu kepada zuriah beliau, atas nama beliau.[100]

Terkait dengan kriteria nasab ini, perlu kiranya untuk menelisik pula nasab al-Banjari. Setidaknya ada tiga referensi yang sering dirujuk oleh para akademisi tentang silsilah al-Banjari,

---

[98] Sri Asmita, "Perkawinan Endogami dan Eksogami Dalam Perspektif Hukum Islam," *Tesis* Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2014, 32.

[99] Sri Asmita, "Perkawinan Endogami dan Eksogami Dalam Perspektif Hukum Islam," 147-148.

[100] M. Hasyim Assagaf, *Derita Putri-Putri Nabi; Studi Historis Kafa'ah Syarifah* (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2000), 299-302.

yaitu *Maulana Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari (Tuan Haji Besar)* karya Abu Daudi[101], *Risalah Syajarat al-Arsyadiyah* tulisan Mufti Indragiri Shaykh ʻAbd al-Rahman Ṣiddīq[102], dan *Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari Pengarang Sabil al-Muhtadin* oleh Hj. Wan Mohd. Shaghir Abdullah[103]. Literatur-literatur tersebut menyebutkan asal usul al-Banjari yang nasabnya bersambung kepada Rasulullah SAW. Berdasarkan hal itu, silsilah al-Banjari selengkapnya adalah Muḥammad Arshad al-Banjari b. ʻAbd Allāh b. Tuan Penghulu Abū Bakar b. Sultan ʻAbd al-Rashīd Mindanao b. ʻAbd Allāh b. Abū Bakar al-Hindi b. ʻAḥmad Al-Ṣalabiyyah b. Ḥusayn b. ʻAbd Allah b. Shaykh b. ʻAbd Allāh al-ʻAydrūs Al-Akbar (datuk seluruh keluarga al-ʻAydrūs) b. Abū Bakar Al-Sakran b. ʻAbd al-Raḥman al-Saqqāf b. Muḥammad Maulā al-Dawīlah b. ʻAli Maula al- Dark bin ʻAlwi Al-Ghoyyūr b. Muḥammad al-Faqīh Muqaddam b. ʻAli Faqih Nur al-Dīn b. Muḥammad Ṣāhib Mirbaṭ b. ʻAli Khāliq al- Qassām b. ʻAlwi b. Muḥammad Maulā Ṣamā'ah b. ʻAlawi Abī Sadah b. ʻUbayd Allah b. Imām Aḥmad al-Muhājir b. Imām ʻĪsa. Al-Rūmi b. Al-Imām Muḥammad Al-Naqīb b. Al-Imām ʻAli ʻUrayḍi b. al-Imām Jaʻfar al-Ṣādiq b. al- Imām Muḥammad al-Bāqir b. al-Imām ʻAli Zayn al-ʻĀbidīn b. Sayyidina Husayn b. Amīr al-Mu'minīn Sayyidina ʻAli Karrama Allāh wajhah dan Sayyidah Fāṭimah al-Zahrā' binti Sayyidina Muhammad, Rasulullah SAW.

Jalur silsilah ini ternyata mendapat sorotan dari berbagai akademisi karena ada sebagian berpendapat bahwa al-Banjari hanya keturunan orang biasa, bukan dari kalangan sayyid. Kontro-

---

[101] Buku ini dicetak tiga kali, yaitu pada tahun 1980, 1996 dan edisi baru 2003. Sepanjang penelusuran penulis pada edisi 2003, Abu Daudi justru tidak menyebutkan secara jelas silsilah al-Banjari yang sampai kepada Rasulullah SAW.

[102] Baca: ʻAbd al-Rahmān Ṣiddīq, *Syajarah al-Arsyadiyah* (Singapura: Maṭbaʻah Aḥmadiyah, 1931).

[103] Baca: Wan Mohd. Shaghir Abdullah, *Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari Pengarang Sabil al-Muhtadin* (Kuala Lumpur: Khazanah Fathaniyah, 1990).

versi seputar nasab al-Banjari ini diungkapkan pula oleh Abdul Rahman Hj. Abdullah dalam karyanya *Biografi Agung Syeikh Arsyad al-Banjari*. Berdasarkan penelitian yang dilakukan Abdullah tersebut, pendapat yang paling masyhur menyebutkan bahwa garis keturunan al-Banjari dari golongan Alawiyah yang jalurnya sampai kepada Rasulullah SAW. Hal ini juga dikuatkan dengan adanya catatan dalam buku *Khidmah al-'Asyirah* oleh Sayyid Ahmad b. Abdullah al-Seggaf yang diterbitkan oleh Rabitah Alawiyah Jakarta.[104] Ini merupakan indikasi kuat yang menunjukkan bahwa al-Banjari sejatinya berasal dari kalangan terpandang dan mulia. Tentang alasan tidak adanya penyebutan fam dalam nama al-Banjari, Abdullah menjelaskan bahwa hal ini dikarenakan adanya perubahan nama dari salah satu kakek moyang al-Banjari yang bernama Sayyid 'Abd Allah al-'Aydrūs. Sayyid 'Abd Allah al-'Aydrūs ini awalnya berada di Filipina dan telah mendirikan kerajaan Mindanau di sana. Suatu waktu, ia melakukan perjalanan ke Mekkah. Namun di tengah jalan, kapal yang ditumpangi karam dan terdampar di Banjarmasin. Tidak ingin dikenal sebagai sayyid, al-'Aydrūs lantas menyamar dan mengubah namanya menjadi 'Abd al-Rashīd. Hal ini kemudian diikuti pula oleh keturunannya dengan tidak memakai gelar sayyid. Menurut cerita, al'Aydrūs kemudian menikah dengan pribumi bernama Aminah dan menetap di sana.[105]

Terlepas dari adanya kontroversi tentang nasab al-Banjari, yang menjadi perhatian adalah pernikahannya dengan wanita-wanita non-Arab.[106] Hal ini tentu agak kontradiktif jika mengacu pada pemaparannya dalam *Kitab al-Nikāh* sebelumnya bahwa

---

[104] Abdul Rahman Hj. Abdullah, *Biografi Agung Syeikh Arsyad Al-Banjari* (Selangor: Karya Bestari, 2016), 122-139.

[105] Abdul Rahman Hj. Abdullah, *Biografi Agung Syeikh Arsyad Al-Banjari*, 125.

[106] Tentang istri-istri dan keturunan al-Banjari, dapat dibaca lebih lanjut di buku Maulana Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari yang disusun oleh Abu Daudi.

orang Arab, terlebih keturunan Rasulullah tidak sekufu dengan non-Arab. Ini dengan asumsi bahwa al-Banjari sebagai seorang sayyid. Artinya, dalam konteks demikian, al-Banjari tidak mengindahkan kafaah dalam nasab. Akan tetapi, ini bisa menjadi pembenaran jika merujuk pada penjelasan Asmita yang disinggung sebelumnya bahwa dalam perjalanannya menuju Nusantara ini, orang-orang Arab Hadrami tidak lagi menerapkan tradisi yang ada. Sehingga lebih fleksibel dan membaur dengan penduduk lokal. Dalam hal ini, nampaknya al-Banjari lebih mementingkan unsur kemaslahatan dengan tidak memaksakan dan menonjolkan nasabnya. Di sisi lain, perkara ini juga berdampak positif pada proses dakwah Islam pada masyarakat Banjar di masa itu. Pernikahannya dengan wanita non-Arab dan dari berbagai latar belakang nyatanya menambah kuat dan solid pengajaran Islam. Dari pernikahan tersebut lahirlah generasi-generasi ulama yang kelak memiliki peranan besar dalam membina dan membimbing masyarakat di Banjar khususnya dan di Nusantara pada umumnya.

Adapun kualifikasi kafaah yang keempat yaitu menyangkut keberagamaan (*'iffah*). Terkait konsep ini, al-Banjari mengungkapkan:

> "Keempat daripada 'iffah artinya menahan diri daripada pekerjaan yang haram sebab itulah tiada kufu laki-laki yang fasik dengan perempuan yang tiada fasik, dan tiada kufu laki-laki yang bid'ah dengan perempuan yang ahlussunnah., dan demikian lagi laki-laki anak orang yang fasik atau anak orang yang bid'ah tiada sekufu dengan perempuan anak orang yang tiada fasik atau anak orang yang ahlussunnah, dan laki-laki yang diḥajarkan dengan sebab safih tiada sekufu dengan perempuan yang rasyidah, tetapi laki-laki yang tiada fasik jikalau ada ia mastūr sekalipun sekufu dengan perempuan yang rasyidah, dan laki-laki yang tiada masyhur dengan kebajikan sekufu dengan perempuan yang masyhur dengan dia, dan laki-laki yang fasik sekufu dengan

> perempuan yang fasik melainkan jika lebih fasik laki-laki itu daripada perempuan atau bersalahan bagi fasiknya dan laki-laki yang bid'ah itu sekufu dengan perempuan bid'ah."[107]

Sejatinya, para ulama sepakat dalam memandang kriteria keberagamaan sebagai bagian dari kualifikasi kafaah, bahkan sebagai patokan utama. Keberagamaan disini tidak terbatas pada pemaknaan muslim atau non-muslim, sebab sudah jelas bahwa seorang perempuan muslimah tidak boleh menikah dengan laki-laki non-muslim.[108] Keberagamaan atau ifah dalam kafaah maksudnya adalah konsistensi atau keistikamahan, kesalehan yang meliputi kepatuhan menjalankan perintah dan menjauhi larangan yang telah ditetapkan dalam syariat Islam.[109]

Jadi, seorang laki-laki dikatakan tidak sekufu dengan perempuan muslimah yang salehah apabila laki-laki tersebut seorang yang fasik, karena seorang yang fasik itu tidak diterima kesaksian dan periwayatannya, tidak aman bagi harta dan tidak layak menjadi wali. Begitu pula dengan laki-laki yang merupakan ahli bidah tidak sekufu dengan perempuan yang taat dan bukan ahli bidah (*ahlusunnah*). Perempuan yang ifah dan *sunniyah* tidak sekufu dengan laki-laki pezina, sekalipun sudah bertaubat. Laki-laki fasik hanya setara dengan perempuan fasik, jika kefasikan diantara keduanya sama. Apabila kefasikannya berbeda, misalnya sama-sama pemabuk juga melakukan perbuatan zina, maka dianggap tidak sekufu. Demikian pula laki-laki yang terhalang karena kebodohan (*mahjūr 'alayh bi sufah*), tidak sekufu dengan perempuan yang berakal dan bijaksana. Adapun laki-laki yang tidak

---

[107] Muḥammad Arshad al-Banjari, *Kitāb Bāb al-Nikāḥ*, 12-13.

[108] 'Umar Sulaymān al-Ashqar, *Aḥkām al-Zawāj Fi Ḍaw' al-Kitāb wa al-Sunnah*, 222.

[109] Wahbah al-Zuḥayli, *al-Fiqh al-Islāmiy wa Adillatuh* , vol.7, 241; 'Umar Sulaymān al-Ashqar, *Aḥkām al-Zawāj Fi Ḍaw' al-Kitāb wa al-Sunnah*, 222.

dikenal dengan kesalehannya, setara dengan perempuan yang telah dikenal luas dengan kesalehannya, karena kemasyhuran dalam kebaikan tidak jadi pertimbangan.[110] Inilah kriteria keagamaan yang dijadikan tolok ukur kafaah dalam mazhab Syafi'i.

Ali Zadah, sebagaimana dikutip Iffatin Nur, menyatakan bahwa kafaah itu setiap orang mukmin yang benar-benar takwa kepada Allah yaitu bila dicintai dia akan memuliakan dan bila diperlihatkan suatu kebencian kepadanya, maka dia tidak akan menzaliminya.[111] Dari pernyataan ini menunjukkan bahwa pada dasarnya konsep ifah ini berhubungan erat dengan sikap dan perilaku seseorang. Hal ini tentunya semakin menegaskan urgensi keberagamaan dalam kafaah, sehingga tidak mengherankan jika para ulama bersepakat bahwa kriteria ini merupakan salah satu sorotan utama dalam konsep kafaah.

Berdasarkan penelusuran terhadap beberapa literatur mazhab Syafi'i, terlihat jelas bahwa pemaparan al-Banjari mengenai konsep keberagamaan (*'iffah*) tidak berbeda sama sekali. Ia juga

---

[110] Muhyi al-Dīn Abī Zakariyā Yaḥya b. Sharf al-Nawawī, *Minhāj al-Ṭālibīn wa 'Umdah al-Muftīn*, 380; Muhyi al-Dīn Abī Zakariyā Yaḥya b. Sharf al-Nawawī,*Rawḍah al-Ṭālibīn* , vol.5, 425-426; Abū al-Ḥasan 'Ali b. Muḥammad b. Ḥabīb al-Māwardī, *al-Ḥāwi al-Kabīr*, vol. 9, 101-102; Abū al-Qāsim 'Abd al-Karīm b. Muḥammad b. 'Abd al-Karīm al-Rāfi'ī, *al-'Azīz Sharḥ al-Wajīz al-Ma'rūf bi al-Sharḥ al-Kabīr*, vol. 7, 575-576; 'Abd al-Hāmid al-Sharwānī dan Aḥmad b. Qāsim al-'Ibādī, *Ḥawāshi Tuḥfat al-Muḥtāj bi-Sharḥ al-Minhāj*,vol. 7, 280-281; Shams al-Dīn Muḥammad b. al-Khaṭīb al-Sharbīnī, *Mughnī al-Muhtāj ilā Ma'rifah Ma'ānī Alfāẓ al-Minhāj*, vol.3, 223; Shihāb al-Dīn Aḥmad b. Aḥmad b. Salāmah al-Qalyūbī dan Shihāb al-Dīn Aḥmad al-Barlisī 'Umayrah, *Ḥāshiyatān Qalyūbī wa 'Umayrah* (Cairo: Maṭba'ah Muṣṭafa al-Bābī al-Ḥalabī, 1956),vol. 3,235-236.

[111] Iffatin Nur, "Pembaharuan Konsep Kesepadanan Kualitas (*Kafaa'ah*) dalam Al-Qur'an dan Hadis," *Kalam: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam*, vol.6, no. 2 (Desember, 2012), 411-436, diakses pada 10 Juli 2017. http://ejournal.radenintan.ac.id/index.php/KALAM/article/view/413/262

tidak melakukan konklusi ataupun eksplorasi lebih lanjut, namun hanya menukilkan pendapat-pendapat yang telah disebutkan oleh para ulama dalam mazhab Syafi'i. Maka dalam konteks demikian, metode yang ia pakai adalah metode *qawliy* dengan mengacu dan merujuk langsung pada bunyi teks yang telah ada.

Sedangkan kualifikasi kafaah yang kelima dalam mazhab Syafi'i adalah profesi. Sehubungan dengan ini, al-Banjari menerangkan:

> "Kelima daripada kufu itu *ḥirfah* yaitu suatu kepandaian yang dituntut dengan dia rizqi, maka laki-laki yang mempunyai kepandaian yang hina tiada sekufu dengan perempuan yang mempunyai kepandaian yang terlebih daripadanya. Maka, laki-laki yang pembuang ratik dan yang pembuang darah dan yang penyamak bilulang dan yang pengembala kambing atau sapi atau adangan dan anak mereka itu tiada sekufu dengan perempuan anak tukang jahit, dan anak yang penyurat tiada sekufu dengan mereka itu dengan perempuan anak saudagar, dan anak yang penjual kain dan laki-laki saudagar dan yang penjual kain dan anak keduanya tiada sekufu dengan perempuan anak orang 'alim atau anak qaḍi atau cucunya. Adapun laki-laki anak saudagar maka yaitu sekufu ia dengan perempuan anak penjual kain, dan anak orang 'alim sekufu ia dengan perempuan anak qaḍi, dan laki-laki yang jahil itu sekufu ia dengan perempuan yang 'alim seperti yang tersebut di dalam *Tuḥfah* naql daripada *Rawḍah*"[112]

Ḥirfah dalam konteks ini maksudnya adalah status sosial; dalam arti pekerjaan, profesi atau mata pencaharian berkenaan dengan segala sarana maupun prasarana yang dapat dijadikan sumber penghidupan baik perusahaan maupun yang lainnya. Dalam maz-

[112] Muḥammad Arshad al-Banjari, *Kitāb Bāb al-Nikāḥ*, 13.

hab Syafi'i, hal ini menjadi salah satu kriteria yang dipertimbangkan dalam kafaah. Laki-laki yang pekerjaannya rendah tidak sebanding atau tidak sekufu dengan perempuan yang pekerjaannya atau mata pencaharian bapaknya lebih tinggi. Laki-laki yang berprofesi sebagai tukang sapu jalanan, tukang bekam, penjaga kantor, pengembala, penyamak kulit, penjaga wc dan sejenisnya, tidak sekufu dengan perempuan anak penjahit. Anak penjahit tidak setara dengan anak pedagang dan mereka tidak setara dengan anak perempuan orang alim ataupun anak perempuan hakim. Namun, perlu diperhatikan pula bahwa kategori pekerjaan hina atau mulia ini, patokannya didasarkan pada adat dan tradisi suatu daerah. Adat yang menjadi standar penentuan segi ini, adalah adat yang berlaku di mana perempuan yang akan dinikahi berdomisili. Konsekuensinya, jika pekerjaan yang disuatu tempat dipandang terhormat tapi di tempat si perempuan dianggap rendah, maka pekerjaan tersebut dapat menghalangi terjadinya kesetaraan. Adakalanya di suatu daerah, profesi sebagai pedagang itu dianggap lebih tinggi daripada profesi petani, sementara di daerah yang lain berlaku sebaliknya. Perlu diingat pula bahwa kriteria profesi rendah atau tinggi ini dilihat dari pihak bapak. [113]

---

[113] Muhyi al-Dīn Abī Zakariyā Yaḥya b. Sharf al-Nawawī, *Minhāj al-Ṭālibīn wa 'Umdah al-Muftīn*, 380; Muhyi al-Dīn Abī Zakariyā Yaḥya b. Sharf al-Nawawī,*Rawḍah al-Ṭālibīn* , vol.5, 426; Abū al-Ḥasan 'Ali b. Muḥammad b. Ḥabīb al-Māwardī, *al-Ḥāwi al-Kabīr*, vol. 9, 105; Abū al-Qāsim 'Abd al-Karīm b. Muḥammad b. 'Abd al-Karīm al-Rāfi'ī, *al-'Azīz Sharḥ al-Wajīz al-Ma'rūf bi al-Sharḥ al-Kabīr*, vol. 7, 576; 'Abd al-Hāmid al-Sharwānī dan Aḥmad b. Qāsim al-'Ibādī,*Ḥawāshi Tuḥfat al-Muḥtāj bi-Sharḥ al-Minhāj*, vol. 7, 281-282; Shams al-Dīn Muḥammad b. al-Khaṭīb al-Sharbīnī, *Mughnī al-Muhtāj ilā Ma'rifah Ma'ānī Alfāẓ al-Minhāj*, vol.3, 223-224; Shihāb al-Dīn Aḥmad b. Aḥmad b. Salāmah al-Qalyūbī dan Shihāb al-Dīn Aḥmad al-Barlisī 'Umayrah, *Ḥāshiyatān Qalyūbī wa 'Umayrah*,vol. 3,235-236; Muhyi al-Dīn Abī Zakariyā Yaḥya b. Sharf al-Nawawī, *Kitāb al-Majmū' Sharḥ al-Muhadhdhab li al-Shayrazī*, vol.17, 286.

Jika kita bandingkan pemaparan di atas dengan penjelasan dari al-Banjari mengenai kriteria profesi, maka terlihat kesesuaian dan kesamaan pendapat. Ini mengindikasikan bahwa sejatinya penjelasan yang diungkapkan oleh al-Banjari tersebut merupakan pendapat yang telah diungkapkan para ulama Syafiiyah sebelumnya. Dalam hal ini, al-Banjari konsisten dengan mazhab yang diikutinya yaitu mazhab Syafi'i.

Sampai disini, jika dirunut kembali pemaparan al-Banjari mengenai konsep kafaah, terlihat jelas bahwa ia sama sekali tidak melakukan eksplorasi ataupun inovasi pendapat baru yang berbeda dengan mazhab Syafii. Pendapat yang ada merupakan pendapat yang juga telah diungkapkan dan dijelaskan oleh para ulama dari mazhab Syafi'i. Secara jelas pula, dibeberapa pendapat, ia menyebutkan pendapat yang langsung diambil dari karya ulama mazhab Syafi'i seperti kitab *Tuhfat al-Muhtāj, Rawḍah al-Ṭālibīn, Mughni al-Muhtāj.* Maka, dapat diambil kesimpulan bahwa dalam konteks ini, al-Banjari hanya menukilkan pendapat yang telah ada dan sudah 'jadi' dalam arti metode konklusi hukum yang dipakai adalah metode *qawli*.

Dalam pembahasan mengenai kafaah ini, al-Banjari juga menyatakan bahwa kekayaan tidak menjadi pertimbangan dalam kafaah. Hal yang juga dipegangi oleh para ulama Syafi'iyah sebelumnya. Begitu pula dengan penjelasan-penjelasan lainnya yang tidak kontradiktif dengan pendapat dalam mazhab Syafii. Hal ini semakin menegaskan bahwa pembahasan konsep kafaah dalam karyanya *Kitāb al-Nikāḥ* ini, tidak lebih dari sekadar nukilan pendapat yang telah ada sebelumnya. Selain tidak melakukan konklusi hukum, al-Banjari pun tidak memberikan komentar tambahan terhadap konsep kafaah tersebut. Nampaknya, pembahasan ini sudah paten dan tidak perlu dimodifikasi lagi. Perlu dipahami kembali, bahwa dalam implementasinya, konsep kafaah ini tidak bisa serta merta dipaksakan ataupun dipahami secara baku dan kaku, terlebih lagi dengan berpatokan adat suatu daerah yang kadangkala mengungkung dan mengekang hak-hak perempuan. Karena sejatinya, Islam itu mudah dan sangat memperhatikan ke-

maslahatan demi terwujudnya tujuan-tujuan syariat yang luhur. Karena itu pulalah yang paling urgen dalam kafaah adalah pertimbangan agama sebagai pertimbangan mendasar dan utama.

C. Relevansi Pemikiran al-Banjari Tentang Perpindahan Wali dan Kafaah dengan Realitas Sosial

Syari'at Islam secara komprehensif mengatur hubungan antara manusia dengan Allah yang di dalam fikih menjadi komponen ibadah, baik sosial maupun individual, *muqayyadah* (terikat oleh syarat dan rukun) maupun *muṭlaqah* (teknik operasionalnya tidak terikat oleh syarat dan rukun tertentu). Ia juga mengatur hubungan antara sesama manusia dalam bentuk *mu'āsharah* (pergaulan) maupun *mu'āmalah* (hubungan transaksi untuk memenuhi kebutuhan hidup). Di samping itu, ia juga mengatur hubungan dan tata cara berkeluarga, yang dirumuskan dalam komponen *munākaḥah*. Untuk menata pergaulan yang menjamin ketenteraman dan keadilan, ia juga punya aturan yang dijabarkan dalam komponen jinayah, jihad, dan *qaḍā'*.[114]

Komponen-komponen fikih tersebut posisinya sebagai teknik operasional dan penjabaran dari tujuan-tujuan syariat yang luhur (*maqāṣid al-sharī'ah*). Dengan bertitik tolak pada *maqāṣid al-sharī'ah,* maka syariat Islam secara jelas mempunyai sasaran yang mendasar, yaitu mewujudkan kesejahteraan lahir dan batin bagi setiap manusia. Ini menegaskan pula bahwa manusia merupakan sasaran utama sekaligus menempati posisi kunci dalam meraih keberhasilan mewujudkan kesejahteraan yang dimaksud.

Jika dalam konteks yang lebih luas saja kesejahteraan menjadi sasaran yang ingin diwujudkan, maka sudah barang tentu urusan-urusan yang lebih spesifik juga demikian. Dalam urusan pernikahan (*munākaḥāt*), Islam dengan syariatnya telah memberikan tuntunan kepada pemeluknya lengkap dengan segala tata cara atau aturan-aturan yang terkandung di dalamnya. Dimulai

---

[114] KH. MA. Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqih Sosial* (Yogyakarta: LKiS, 2004) ,xxxii – xxxiii.

dari tata cara memilih calon pendamping, hingga terwujudnya sebuah pernikahan. Bahkan lebih dari itu, syariat Islam memberikan pula tuntunan bagi suami-istri dalam membina rumah tangga agar terwujud sebuah rumah tangga yang sakinah, mawaddah dan penuh rahmat. Hal tersebut akan bisa dicapai, apabila kedua belah pihak (suami-istri) mampu memahami dengan baik hakikat sebuah pernikahan.

Sebuah pernikahan, pada dasarnya memiliki komponen-komponen yang harus dipatuhi dan ditaati bagi pelaksananya. Komponen-komponen tersebut mencakup syarat dan rukun yang memiliki implikasi hukum. Masing-masing syarat dan rukun tersebut sudah selayaknya dipahami dengan baik oleh kedua calon mempelai yang akan menikah. Pemahaman yang baik dan benar tentu berdampak positif sehingga tidak ada kesan menyepelekan bahkan melupakan unsur-unsur yang terdapat di dalamnya. Sebagai contoh masalah perwalian dalam pernikahan. Perkara perwalian dianggap penting dalam pernikahan karena keberadaannya sebagai rukun memiliki tujuan luhur yaitu melindungi kepentingan wanita dan melindungi integritas moralnya sehingga memungkinkan untuk terciptanya pernikahan yang berhasil. Ini berarti pula bahwa keterbatasan pemikiran seorang wanita dapat diimbangi dengan kehadiran dan pemikiran seorang ayah atau orang yang dapat menggantikan posisinya dalam aspek perwalian. Seorang ayah atau yang dapat menggantikan posisinya dalam perwalian merupakan orang yang benar-benar mempunyai tanggung jawab terhadap wanita yang akan dinikahkan itu. Sepintas, hal ini dipandang seolah-olah menempatkan wanita sebagai pihak yang tidak cakap hukum, sehingga harus diampu. Namun sejatinya, hal tersebut merupakan bentuk penghargaan dan usaha untuk menjaga kehormatan wanita itu sendiri. Karena itulah, apabila seorang wanita menikah tanpa ada walinya, sebagian ulama berpendapat bahwa pernikahannya batal atau tidak sah sebagaimana telah disinggung di awal pembahasan bab ini.

Wanita dianggap kurang cakap dalam memilih calon suaminya karena wanita adalah manusia yang cepat merasa dan sering

terpengaruh oleh perasaan (emosional), sedangkan cinta adalah buta. Keadaan demikian menimbulkan kekhawatiran akan terjadi salah pilih; dan jika kurang teliti bukan saja bisa terpilih laki-laki yang tidak bermoral, namun mungkin terjadi bahwa laki-laki yang dipilihnya adalah orang yang mempunyai sejarah buruk terhadap keluarga wanita itu sendiri. Agar tidak terjadi demikian, agama melarang wanita menikahkan dirinya sendiri. [115]

Demikian vitalnya peranan wali dalam pernikahan demi mewujudkan kesejahteraan merupakan indikasi adanya kemaslahatan yang ingin dicapai. Kemaslahatan tersebut tentu bukan hanya bagi pihak wanita saja, namun juga bagi kedua belah pihak calon mempelai dan keluarga besarnya. Tidak heran jika masalah perwalian dibahas secara mendalam dalam literatur-literatur fikih, baik klasik maupun kontemporer.

Al-Banjari dalam karyanya kitab *al-Nikāh*, juga memaparkan pembahasan mengenai perwalian. Pembahasannya memang kurang detail, dan cenderung seperti ringkasan. Meski terkesan sebagai ringkasan, pemaparan al-Banjari terkait hal tersebut layak untuk diapresiasi. Al-Banjari mampu menjabarkan konsep perpindahan wali secara jelas dan lugas. Sependek penelusuran penulis, pembahasan mengenai perpindahan wali yang terdapat di dalam literatur-literatur klasik, tidak diklasifikasikan dalam bab khusus dimana penjelasannya dimasukkan dalam kategori hal-hal yang menghalangi perwalian. Pemaparan dari al-Banjari tersebut kiranya relevan dan tentunya memudahkan bagi para pembaca untuk bisa mengetahui hal apa saja atau kriteria apa yang dapat menyebabkan berpindahnya hak perwalian. Pemetaan yang dijabarkan oleh al-Banjari menunjukkan bahwa permasalahan wali bukanlah permasalahan remeh temeh yang tidak ada maknanya. Konsep perpindahan wali yang dipetakan oleh al-Banjari mengindikasikan bahwa apabila seorang wali tidak bisa menjalankan tugasnya karena kondisi tertentu, tidak lantas menafikan kedudukan wali

[115] Ibrahim Hosen, *Fiqih Perbandingan Masalah Pernikahan*, jilid I, 167.

dalam pernikahan. Hak perwalian tetap ada, hanya saja berpindah kepada yang lain sesuai dengan aturan dan tata cara yang sudah dijelaskan para ulama fikih. Dalam konteks yang lebih jauh, adanya perpindahan wali mengisyaratkan usaha menjaga kemaslahatan dan keseimbangan tatanan kehidupan berkeluarga dan bermasyarakat yang merupakan manifestasi dari tujuan-tujuan luhur syariat (*maqāṣid al-shari'ah*).

Permasalahan wali erat kaitannya dengan konsep kafaah. Kedua-duanya memiliki persamaan yaitu dalam rangka mencapai kemaslahatan dalam rumah tangga khususnya menjaga hak-hak perempuan. Terlepas dari adanya perbedaan pendapat mengenai kedudukan kafaah apakah ia sebagai syarat keabsahan pernikahan atau tidak, kafaah diyakini sebagai salah satu faktor yang mendorong terciptanya keharmonisan dan mencegah terjadinya ketidakseimbangan yang dapat berimplikasi pada pelanggaran hak yang dapat mengancam keutuhan sebuah pernikahan.

Pada dasarnya, para ulama sepakat bahwa unsur agama merupakan kriteria utama yang dipertimbangkan dalam kafaah. Adapun unsur-unsur lainnya, terdapat beragam pendapat dan pandangan. Dalam Islam, unsur agama menjadi kesepakatan karena unsur ini merupakan unsur paling penting dalam sebuah pernikahan. Pernikahan beda agama dihukumi haram dan tidak sah sehingga berimplikasi pada pembatalan pernikahan.[116]

---

[116] Isu pernikahan beda agama menjadi salah satu permasalahan yang banyak disoroti. Di Indonesia sendiri, isu tersebut mendapat respon beragam, tak terkecuali dari kalangan Islam, namun juga dari non-Islam. Polemik pernikahan beda agama erat kaitannya dengan hukum menikah dengan orang *ahl al-kitāb*. Dalam masalah tersebut, para ulama memiliki perbedaan pendapat. Ibrahim Hosen dalam Fiqih Perbandingan Pernikahan memaparkan secara jelas perbedaan pendapat para ulama menyikapi pernikahan dengan *ahl al-kitāb*. Setidaknya ada tiga pendapat yang dipetakan oleh Hosen. Pendapat *pertama* memandang bahwa menikahi perempuan *ahl al-kitāb* halal hukumnya dengan berpatokan pada dalil al-Qur'an surat al-Mā'idah ayat 4. Pendapat *kedua*, menyatakan bahwa hukum menikahi perempuan *ahl al-kitāb* adalah haram. Kalangan ini men-

Dalam konteks keindonesiaan, Indonesia melalui Kompilasi Hukum Islam (KHI) sebagai undang-undang yang mengatur masalah perkawinan menyatakan bahwa perbedaan agama menjadi

---

dasari pendapat mereka dengan dalil dari al-Qur'an surat al-Baqarah ayat 221 dan surat al-Mumtahanah ayat 10. Sedangkan pendapat *ketiga*, menyebutkan bahwa menikahi perempuan *ahl al-kitāb* itu halal hukumnya, tetapi siyasat (politik) tidak menghendakinya. Argumen golongan ini didasari bahwa Sayyidina 'Umar b. Khaṭṭāb ra. pernah menyuruh para sahabat yang menikahi perempuan *ahl al-kitāb* untuk menceraikan mereka. Perintah tersebut dipatuhi oleh para sahabat kecuali Hudhaifah. Terkait hal ini, Sayyidina 'Umar menyatakan bahwa perkara tersebut akan mendatangkan fitnah, karena itu mereka harus diceraikan. Di sisi lain, menikahi perempuan *ahl al-kitāb* akan berbahaya, karena dikhawatirkan sang suami akan terikat hatinya, terlebih lagi jika memiliki keturunan.

Menanggapi berbagai pendapat tersebut, Hosen memberikan analisa: *pertama*, diantara golongan yang memandang halal menikahi perempuan *ahl al-kitāb,* ada yang berpendapat bahwa yang dimaksud dengan perempuan *ahl al-kitāb* adalah yang telah membayar jizyah (pajak) atas dasar bahwa *ahl al-kitāb* yang tidak membayar jizyah tetap berlaku padanya hukum perang berdasarkan ayat 29 surat al-Tawbah. Ayat tersebut, menurut Hosen menunjukkan bahwa perempuan *ahl al-kitāb* yang tidak membayar jizyah tidak halal dinikahi oleh orang muslim, karena hukum perang tetap berlaku pada mereka. *Kedua,* menurut pendapat yang *mu'tamad* dalam mazhab Syafi'i, perempuan *ahl al-kitāb* yang halal dinikahi adalah perempuan yang menganut agama Nasrani atau Yahudi sebagai agama keturunan dari nenek moyang mereka yang telah menganut agama tersebut sejak sebelum Nabi Muhammad SAW. diutus menjadi rasul (tentunya sebelum al-Qur'an diturunkan). Berdasarkan hal ini, orang yang baru menganut agama Nasrani atau Yahudi setelah diturunkannya al-Qur'an, tidak dianggap sebagai *ahl al-kitāb*. Karena terdapat perkataan من قبلكم dalam surat al-Mā'idah ayat 4. Perkataan tersebut menjadi *qayd* (pengikat) bagi *ahl al-kitāb* yang dimaksud. Jika diterapkan di Indonesia, maka orang-orang Indonesia yang menganut agama Yahudi atau Nasrani sesudah turunnya al-Qur'an tidak termasuk kategori *ahl al-kitāb*, sehingga tidak halal bagi seorang muslim menikahi perempuan seperti itu. Lihat: Ibrahim Hosen, *Fiqih Perbandingan Masalah Pernikahan*, jilid I, 287-291.

sebab dilarangnya perkawinan antara pria dan wanita. Dalam pasal 40 ayat disebutkan bahwa *"Dilarang melangsungkan perkawinan antara seorang pria dengan seorang wanita karena keadaan tertentu: (c) seorang wanita yang tidak beragama Islam."* Selain itu, di dalam pasal 61 dinyatakan bahwa *"tidak sekufu tidak dapat dijadikan alasan untuk mencegah perkawinan, kecuali tidak sekufu karena perbedaan agama atau ikhtilaafu al dien."*[117] Penjelasan di atas secara tidak langsung semakin menegaskan urgensi agama dalam sebuah pernikahan khususnya terkait kafaah.

Meski agama menduduki pertimbangan paling vital dalam kafaah, tidak berarti pertimbangan nasab, kemerdekaan, bebas dari cacat, pekerjaan dan lain sebagainya menjadi tidak penting. Tercapainya pernikahan yang harmonis dapat didukung karena adanya unsur kafaah dalam pernikahan tersebut. Dalam Islam, pernikahan merupakan suatu ibadah suci yang mengandung banyak hikmah dan keistimewaan. Barangsiapa yang mampu melaksanakannya dengan sempurna, tentulah akan mendapat pahala. Pernikahan juga merupakan perwujudan dari usaha memelihara keturunan yang menjadi salah satu tujuan dari syariat. Setiap individu, baik suami maupun istri mempunyai hak dan kewajibannya masing-masing.

Seorang suami dituntut memiliki *al-bā'ah* (kemampuan bersetubuh dan membiayai kebutuhan hidup keluarga) sebagai kunci kesejahteraan yang mendasar. Ia juga bertanggung jawab terhadap keluarga sebagai *qawwām* dan terutama bertanggungjawab terhadap anak-anaknya yang merupakan amanat sekaligus sebagai fitnah dan zinah. Sang istri kemudian mengimbangi suami tersebut dengan sikap dan perilaku yang serba *ṣālihāt, qānitāt* dan *ḥāfiẓāt*. Sedangkan anak-anaknya bersikap *abrār*. Masing-masing unsur rumah tangga saling memberi dan melaksanakan hak dan kewajibannya. Tentu saja dalam keseimbangan semua faktor tersebut dalam kehidupan keluarga, harus dilengkapi, bahkan didasari

[117] Kompilasi Hukum Islam (KHI), (tp: Tim Permata Press, tt), 12, 19.

adanya ketenteraman (sakinah) dengan penuh kesejahteraan lahir dan batin. Tidak kalah pentingnya dalam berupaya mewujudkan keluarga yang penuh maslahah, adalah lingkungan yang sehat. Ini sangat memengaruhi watak dan karakter anak pada masa pertumbuhannya yang sangat rawan terhadap situasi sosial pada lingkungan pergaulannya.[118]

Demikian luhurnya kemaslahatan yang ingin dicapai tersebut akan semakin mudah diwujudkan apabila masing-masing anggota keluarga memiliki kecocokan, utamanya bagi suami istri. Maka dari itu, peran kafaah dalam sebuah pernikahan menjadi penting dan relevan. Segala bentuk friksi ataupun problematika rumah tangga akan bisa diminimalisir bahkan dicegah jika masing-masing pihak saling memahami, saling terbuka dan saling menghormati yang tentunya lahir dari adanya keseimbangan dan keserasian antara suami dan istri. Pemahaman yang baik terhadap konsep kafaah akan menempatkannya dalam posisi yang proporsional ketika diterapkan. Sementara pemahaman yang kaku dan baku terhadap konsep kafaah berimplikasi pada gangguan stabilitas. Jika demikian adanya, bukan kemaslahatan yang didapat, namun justru kemudaratan bahkan juga kerusakan yang diterima.

[118] KH. MA. Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqih Sosial* ,xxxvi.

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

WALISONGO

SEMARANG – INDONESIA

BAB VI
PENUTUP

A. Kesimpulan

Penelitian ini berangkat dari rumusan masalah yang telah disinggung di awal pembahasan yaitu bagaimana Shaykh Muḥammad Arshad al-Banjari menjawab persoalan ibadah dan pernikahan. Pertanyaan mayor tersebut juga dijabarkan dalam tiga pertanyaan minor, yaitu bagaimana al-Banjari memahami permasalahan hukum dan metode apa yang digunakannya, bagaimana relevansi masalah ibadah menurut pemahaman al-Banjari dengan dinamika kekinian dan bagaimana relevansi masalah pernikahan menurut pemahaman al-Banjari dengan realitas sosial.

Berdasarkan penelitian yang telah dilakukan terhadap dua permasalahan dalam Kitab *Sabīl al-Muhtadīn* dan dua permasalahan dalam Kitab*al-Nikāḥ*, diambil kesimpulan bahwa dalam menjawab persoalan-persoalan ibadah dan pernikahan, al-Banjari cenderung tekstual. Artinya, pendapat yang diungkapkan oleh al-Banjari kebanyakannya merupakan pendapat yang telah ada dan disebutkan di dalam literatur-literatur fikih, khususnya dalam mazhab Syafi'i. Dalam konteks demikian, al-Banjari sama sekali tidak melakukan konklusi hukum, namun hanya menukilkan pendapat yang telah ada tersebut. Dengan kata lain, metode yang al-Banjari gunakan adalah metode tekstual (*qawliy*). Meski hampir sebagian besar pendapat yang diungkapkan merupakan nukilan pendapat yang sudah ada, hal tersebut tidak lantas menjadikannya pemahamannya terhadap hukum menjadi kaku. Bahkan, al-Banjari juga melakukan ijtihad yang didasari atas penguasaanya terhadap fikih dan pembacaannya terhadap realita yang ada.

Pada permasalahan salat berjamaah, al-Banjari secara tegas menyerukan salat berjamaah sebagai bentuk syiar Islam. Dalam hal ini, ia juga menentukan jumlah populasi yang bisa diwakili oleh sebagian orang dalam mendirikan salat jamaah tersebut. Penekanan al-Banjari dalam salat berjamaah ini menjadi

keunikan tersendiri. Sejatinya, para ulama fikih juga menyerukan dan menegaskan pentingnya salat berjamaah, hanya penekanan ini agak berbeda dengan al-Banjari dengan memberikan batasan minimal jumlah jamaah yang harus ada. Menilik realita pada masa al-Banjari hidup, pendapat yang dikemukan al-Banjari tersebut kiranya tepat. Keadaan masyarakat Banjar pada masa itu masih perlu untuk dibina dan dibimbing, karena tidak semua lapisan masyarakat memahami dengan benar ajaran Islam yang ada. Apalagi budaya mereka masih sangat kental bercampur dengan budaya Hindu dan Budha bahkan juga animisme dan dinamisme yang sebelumnya berkembang pesat di bumi Kalimantan Selatan. Kemampuan al-Banjari yang secara cermat melihat realita sosial ini berimplikasi pada pendapatnya tersebut. Sehingga tepat kiranya pendapatnya yang menyerukan salat berjamaah sebagai salah satu sarana dakwah. Lebih jauh, pendapat ini juga mengakomodir *maqāṣid al-Sharī'ah* dan kemaslahatan. Sebagai bentuk usaha memelihara agama, maka salat berjamaah perlu digalakkan, demi mewujudkan syiar Islam. Sedemikian pentingnya memelihara agama, maka penegakan salat berjamaah sebagai bagian dari amal perbuatan yang disyariatkan oleh Allah merupakan tindakan nyata untuk mewujudkan tujuan luhur syariat tersebut. Pendapat al-Banjari dalam salat berjamaah ini, memiliki landasan kuat dan berpatokan pada pendapat ulama-ulama Syafi'iyyah. Artinya, ia tidak sekadar berpendapat saja, namun tetap berpegangan pada mazhab yang dianutnya.

Adapun dalam masalah pengurusan jenazah, ditemukan pula keunikan pendapat al-Banjari mengenai keharusan menggunakan peti mati untuk jenazah. Jika sebagian ulama memiliki perbedaan pendapat, al-Banjari justru menilai pentingnya pemakaian peti mati untuk jenazah sebagai bentuk pengormatan terhadap jenazah, khususnya agar terhindar dari binatang buas dan ketika keadaan tanah pemakaman yang tidak mendukung (tanah lembek, hancur, dan lain sebagainya). Bahkan, dalam hal menghindari gangguan, al-Banjari mewajibkan penggunaanya. Pendapat al-Banjari ini secara jelas mengindikasikan kepekaannya terhadap

lingkungan. Kita tahu, bahwa kondisi alam Kalimantan masih banyak ditutupi kawasan rawa dan berair selain juga masih ada binatang buas. Tidak itu saja, ini juga merupakan usaha al-Banjari dalam memandang kemaslahatan sebagai bagian untuk mewujudkan tujuan-tujuan luhur syariat. Kemampuannya dalam membaca kondisi darurat, dirasa tepat dengan mewajibkan penggunaan peti mati, demi menghindari segala keburukan yang ada. Di sisi lain, ditemukan pula pendapat al-Banjari mengenai larangan kenduri atau selamatan yang membudaya di masyarakat. Al-Banjari mengategorikan perbuatan tersebut sebagai bid'ah. Ia berpendapat bahwa makruh hukumnya bagi orang yang mengadakan dan mengundang khalayak pada acara peringatan kematian. Karena sejatinya, masa berkabung di peruntukkan bagi keluarga yang ditinggalkan agar mereka bisa tenang, sabar, dikuatkan hati dan perasannya, bukan lantas menyulitkan mereka dengan berbagai acara kenduri, apalagi sampai menyiapkan hidangan. Pendapat ini ternyata juga sesuai dengan yang diungkapkan Al-Sayyid al-Bakrī b. al-Sayyid Muḥammad Shaṭā al-Dimyāṭī, salah satu ulama dari mazhab Syafi'i. Argumen yang disampaikan al-Banjari tersebut, ternyata tetap berpatokan pada mazhab Syafi'i. Meski nampaknya agak kontradiktif dengan kebiasaan masyarakat Banjar pada umumnya. Namun dalam penjelasan selanjutnya, al-Banjari mencoba meluruskan bahwa hal itu dibolehkan atau disunnatkan apabila yang membawa makanan itu orang kampung untuk makanan keluarga yang sedang berkabung, karena selama kesibukannya tersebut tidak sempat lagi untuk memasak makanan.

Kedua pendapat di atas terdapat di dalam Kitab *Sabīl al-Muhtadīn.* Keunikan ijtihad al-Banjari tersebut secara jelas menggambarkan bagaimana ia mengkonstruk pendapatnya. Dengan tetap berpatokan pada pendapat ulama Syafi'iyyah lalu dikolaborasikan dengan pembacaannya terhadap realitas sosial yang melingkupinya, muncullah pendapat-pendapat tersebut. Hal ini sekaligus menegaskan kedalaman ilmu al-Banjari.

Sedangkan dalam Kitab *al-Nikāḥ*, difokuskan pada dua permasalahan, yaitu perpindahan wali dan konsep kafaah. Pada

pembahasan mengenai perpindahan wali, ternyata hampir keseluruhan pendapat yang al-Banjari sebutkan, merupakan pendapat yang telah dipaparkan para ulama Syafi'iyyah di dalam literature-literatur semisal *Mughni al-Muhtāj, Tuḥfat al-Muḥtāj, Minhaj al-Ṭālibīn, Rawdah al-Ṭālibīn,* dan sebagainya. Dalam permasalahan perpindahan wali dari wali *aqrab* kepada wali *ab'ad*, al-Banjari menyebutkan dua belas keadaan, salah satunya ia memasukkan banci sebagai penyebab berpindahnya hak perwalian. Hal ini berbeda dengan pendapat para ulama yang justru tidak menyebutkan hal tersebut. Dalam konteks ini, al-Banjari menganggap bahwa banci tidak bisa menjadi wali karena tingkah lakunya tersebut yang mengarah pada kefasikan. Al-Banjari nampaknya menganalogikan pendapatnya dengan kefasikan yang menjadi salah satu penyebab terhalangnya hak perwalian. Hal yang sama juga ditemukan pada pembahasan mengenai berpindahnya wali *aqrab* kepada wali hakim. Dalam salah satu pendapat, al-Banjari menyebutkan bahwa berpindahnya perwalian kepada wali hakim dalam kondisi wali *aqrab* berada dalam suatu tempat, namun terdapat kesulitan dalam pencariannya bahkan hingga sampai empat atau lima hari lamanya padahal sang calon mempelai perempuan sangat ingin menikah maka hakimlah yang menjadi wali baginya karena keadaan darurat tersebut. Akan tetapi, jika kemudian wali aqrab tersebut datang dan hadir, maka batallah pernikahannya dan wajib diulang akadnya. Dalam hal ini, terlihat bahwa keadaan darurat menjadi pertimbangan al-Banjari. Ia juga menganalogikan keadaan sulit tersebut dengan keadaan yang menjadi penyebab berpindahnya hak perwalian baik karena kesulitan menemuinya ataupun keberadaan walinya diketahui namun sedang di penjara, sebagaimana yang telah secara jelas disebutkan oleh para ulama. Ini mengisyaratkan kepekaan al-Banjari dan kemampuannya membaca keadaan yang kemudian didasarkan pula pada pendapat ulama terdahulu.

Adapun dalam pembahasan mengenai konsep kafaah, pendapat yang dipaparkan al-Banjari, ternyata keseluruhannya merupakan pendapat yang sudah ada. Dalam konteks ini, al-

Banjari justru tidak mengungkapkan sama sekali pendapat baru, namun hanya menukilkan pendapat yang sudah ada.

Dari temuan-temuan tersebut, terlihat bahwa al-Banjari mampu memadukan nalar tekstual dan kontekstualnya sehingga mampu memahami dan mengkongklusi serta menghadirkan sebuah produk hukum yang relevan di tengah-tengah masyarakat, yang mengakomodir kemaslahatan dan kearifan lokal. Dari penelitian ini, dibuktikan pula bahwa al-Banjari sangat konsisten dengan mazhab Syafi'i yang dipeganginya. Beberapa pendapatnya secara jelas merupakan pendapat ulama-ulama Syafi'iyyah seperti terdapat di dalam *Mughni al-Muhtāj, Tuḥfat al-Muḥtāj, Minhaj al-Ṭālibīn, Rawdah al-Ṭālibīn, Fath al-Wahhāb, Nihāyat al-Muhtāj*, dan lain sebagainya. Dalam hal ini, al-Banjari tidak terikat pada salah satu ulama Syafi'iyyah tertentu dan argumennya cenderung variatif. Sehingga, dapat dikatakan bahwa al-Banjari memadukan pola ijtihad intiqā'i dan inshā'i dalam argument-argumennya. Berdasarkan temuan yang ada pula, terbukti bahwa sebuah produk hukum selalu terkait dan berhubungan dengan realitas sosio-historis yang melingkupinya, dan tidak selamanya terkait dengan hukuman, pengadilan ataupun tindak pelaku pidana.

B. Saran dan Rekomendasi

Penelitian ini hanyalah sebagian dari penelitian-penelitian yang berhubungan dengan pemikiran al-Banjari khususnya dan mengenai metode penetapan atau pengambilan hukum pada umumya. Selama penulisan penelitian ini, ditemukan berbagai masalah yang belum jelas dan membutuhkan penelitian lebih lanjut terkair pemikiran fikih al-Banjari dan yang melingkupinya. Sesuai dengan kesimpulan dan beberapa masalah yang ditemukan dalam proses penelitian, maka akan diajukan beberapa saran dan rekomendasi, paling tidak sebagai berikut:

1. Bagi peneliti, perlu kiranya diadakan penelitian terkait fikih *al-iftirāḍi* (fikih hipotesis) dalam pemikiran al-Banjari. Dari pendapat-pendapat yang dikemukakan, terdapat beberapa yang

mengindikasikan penggunaan fikih tersebut. Ini menarik jika ditelaah lebih lanjut mengenai metode yang digunakannya, apakah mengikuti para ulama pada umumnya atau merupakan hasil pemikiran murni dari pribadi al-Banjari. Akan lebih menarik lagi jika kemudian dibandingkan dengan pemikiran ulama Nusantara lain yang semasa dengan al-Banjari. Tentunya dibutuhkan ketelitian dan ketajaman sehingga pemahaman yang didapat lebih komprehensip.

2. Mengingat penelitian mengenai ulama Nusantara masih tergolong minim, menurut hemat penulis, perlu diadakan penelitian-penelitian lanjutan sebagai upaya untuk menguak kembali kekayaan intelektual kita. Lebih dari itu, diharapkan hasil dari penelitian-penelitian tersebut mampu memberikan pemahaman yang lebih mendalam terutama bagi masyarakat, sehingga bisa diterapkan dalam kehidupan. Dengan demikian, khazanah intelektual Nusantara tidak hilang begitu saja, tanpa ada usaha untuk melestarikannya.

DAFTAR PUSTAKA

Buku

‘Āshūr, Ṭāhir b. *Maqāṣid al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah* . Jordan: Dār al-Nafā’is, 2000.

Abdullah, Abdul Rahman Hj. *Biografi Agung Syeikh Arsyad Al-Banjari*. Selangor: Karya Bestari. 2016.

Abdullah, Amin. “Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul Fikih dan Dampaknya Pada Fikih Kontemporer” dalam *Mazhab Jogja: Menggagas Paradigma Ushul Fikih Kontemporer,* ed. Ainurrafiq. Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2002.

Abdullah, Wan Mohd. Shaghir. *Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari Pengarang Sabil al-Muhtadin*. Kuala Lumpur: Khazanah Fathaniyah, 1990.

Abū Sulaymān, ‘Abd al-Wahhāb Ibrāhīm. *al-Fikr al-Uṣūlī* . Jeddah: Dār al-Shurūq, 1983.

Abū Zahrah, Muḥammad. *Uṣūl al-Fiqh.* Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabi, tt.

_____. *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah,* vol.II . Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, tt.

_____. *Al-Aḥwāl al-Shakhṣiyyah*. Kairo: Dār Al-Fikr al-‘Arabī. 1957.

Al-Āmidī, ‘Alī b. Muḥammad. *Al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*. Riyadh: Dār al-Ṣamī’i. 2003. vol.4.

Al-‘Ālim, Yūsuf Ḥāmid. *Al-Maqāṣid al-‘Āmmah li al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah*. Riyadh: al-Dār al-‘Ālamiyyah li al-Kitāb al-Islāmiyy. 1994.

Al-‘Asqalānī, Shihāb al-Dīn Aḥmad b. ‘Alī b. Muḥammad b. Ḥajar. *Talkhīṣ al-Ḥabīr fī Takhrīj Aḥādīth al-Rāfi‘ī al-Kabīr* . Mekkah: Muassasah Qurṭubah. 1995. vol. 2.

Al-Azdiyy, Abū Dāwūd Sulaymān b. al-Ash‘ath al-Sijistānī. *Sunan Abī Dāwūd*. Beirut: Dār Ibn Hazm, 1997. vol. 3.

Al-'Ibādī, 'Abd al-Hāmid al-Sharwānī dan Aḥmad b. Qāsim. *Ḥawāshi Tuḥfat al-Muḥtāj bi-Sharḥ al-Minhāj*. Kairo: al-Maktabah al-Tijāriyah al-Kubrā, tt. vol. 7.

Al-Anṣārī, Zakariyā. *Fatḥ al-Wahhāb bi-Sharḥ Manhaj al-Ṭullāb.* Beirut: Dār al-Fikr, tt. vol. 1.

Al-Ashqar, 'Umar Sulaymān. *Aḥkām al-Zawāj Fi Ḍaw' al-Kitāb wa al-Sunnah*. Amman: Dār al-Nafā'is. 1997.

Al-Bāqī, Muhammad Fuād 'Abd. *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāẓ al-Qur'ān al-Karīm*. Kairo: Dār al-Kutub al-Maṣriyyah, 1364 H.

Al-Banjari, Muḥammad Arshad. *Kitāb Bāb al-Nikāḥ*. Singapura-Jeddah- Indonesia: al-Ḥaramayn: tt.

_____. *Sabīl al-Muhtadīn li al-Tafaqquh fī Amr al-Dīn*. Singapura-Jeddah- Indonesia: al-Ḥaramayn: tt. vol.1-2.

Al-Barmāwi, Ibrāhīm. *Hāshiyat al-'Allāmah al-Barmāwi 'alā Sharh al-Ghāyah li al-'Allāmah Ibn al-Qasim al-Ghazzī* . tk:tp. tt.

Al-Bayjūri, Burhān al-Dīn Ibrāhīm. *Ḥāshiyah al-Shaykh Ibrāhīm al-Bayjūrī.* Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999. vol. 1&2.

Al-Bujayrimi, Sulaymān b. Muhammad b. 'Umar. *al-Bujayrimi 'Ala al-Khaṭīb.* Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1996. vol.2.

Al-Bukhāri, Muḥammad b. Ismā'īl. *Al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ (Ṣaḥīh al-Bukhāri)*. Kairo: al-Maṭba'ah al-Salafiyyah, 1403 H. vol. 1.

Al-Dimyāṭī, Al-Sayyid al-Bakrī b. al-Sayyid Muḥammad Shaṭā. *I'ānah al-Ṭālibīn.* Kairo: Dār Ihyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, tt. vol.2.

Al-Ghazāli, Abū Ḥāmid Muḥammad. *al-Wajīz Fi Fiqh al-Imām al-Shāfi'ī*. Beirut: Dār al-Arqam. 1997. vol. 2.

_____. *al-Wasīṭ fi al-Madhhab*. Kairo: Dār al-Salām. 1997.

_____. *Al-Mustaṣfā Min 'Ilm al-Uṣūl* . Madinah: Sharikah al-Madīnah al-Munawwarah li al-Ṭibā'ah. 1413 H. vol. 4.

Al-Ḥalibī, Ibn Amīr al-Ḥājj. *al-Taqrīr wa al-Tahbīr ‘alā al-Taḥrir fi Uṣūl al-Fiqh.* vol.1. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1999.

Al-Ḥasani, Ismā‘īl. *Naẓāriyat al-Maqāṣid ‘Inda al-Imām Muḥammad al-Ṭāhir b. ‘Āshur* .Virginia: The International Institute of Islamic Thought. 1995.

Al-Ḥiṣnī, Taqiyy al-Dīn Abū Bakar Muḥammad al-Ḥusaynī . *Kifāyat al-Akhyār fī Ḥalli Ghāyat al-Ikhtiṣār* . Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2001.

Al-Jamal, Sulaymān. *Min Ḥāshiyah al-‘Ālim al-‘Allāmah al-Shaykh Sulaymān al-Jamal ‘alā Sharḥ al-Minhāj* . Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, tt.vol.2.

Al-Jazīrī, ‘Abd al-Rahmān. *Kitāb al-Fiqh ‘ala al-Madhāhib al-Arba‘ah* . Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah. 2003. vol.4.

Al-Juday’, ‘Abdullāh ibn Yūsuf. *Taysīr ‘Ilm Uṣūl al-Fiqh.* Beirūt: Mu’assasah al-Rayyān, 1997.

Al-Jurjāni, ‘Ali b. Muḥammad al-Sharīf. *Kitāb al-Ta’rīfāt.* Beirut: Maktabah Lubnān, 1985.

Al-Juwaynī, Imām al-Ḥaramayn ‘Abd al-Malik b. ‘Abd Allāh b. Yūsuf. *Nihāyat al-Maṭlab fī Dirāyat al-Madhhab.* Jeddah: Dār al-Minhāj. 1997. vol.12.

Al-Khin, Muṣṭafā, Muṣṭafā al-Bughā, dan 'Ali al-Shurbaji, *al-Fiqh al-Manhaji 'ala Madhhab al-Imām al-Shāfi‘ī* . Damaskus: Dār al-Qalam, 1992.vol. 4.

Al-Māwardī, Abū al-Ḥasan ‘Ali b. Muḥammad b. Ḥabīb. *Al-Ḥāwi al-Kabīr.* Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah. 1994. vol. 9.

Al-Malībāriy, Aḥmad Zayn al-Dīn b. ‘Abd al-‘Azīz. *Fatḥ al-Mu‘īn bi Sharh Qurrat al-‘Ayn bi Muhimmāt al-Dīn.* Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2004.

Al-Munawwar, Said Agil Husin. *Hukum Islam dan Pluralitas Sosial.* Jakarta: Penamadani. 2004.

Al-Muqri’, Aḥmad b. Muḥammad b. ‘Alī al-Fayyūmi. *al-Miṣbāh al-Munīr* . Beirut: Maktabah Lubnān, 1987.

Al-Nawawī, Muhyi al-Dīn Abī Zakariyā Yaḥya b. Sharf. *Kitāb al-Majmū‘ Sharḥ al-Muhadhdhab li al-Shayrazī*. Jeddah: Maktabah al-Irshād, tt. vol.4.

_____. *Minhāj al-Ṭālibīn wa ‘Umdah al-Muftīn*. Beirut: Dār al-Minhāj, 2005.

_____. *Rawḍah al-Ṭālibīn*. Riyadh: Dār ‘Ālam al-Kutub, 2003. vol.1.

Al-Naysabūri, Muslim b. al-Ḥajjāj. *Ṣahīh Muslim*. Beirut: Dār Ihyā’ al-Turath al-‘Arabī,tt. vol.5.

Al-Qahṭāni, Muḥammad Aḥmad Mu‘abbir. *Manāhij al-Uṣūliyyīn fī al-Ta’līf* . Jeddah: Maktabah Dār al-Wafā’ li al-Nashr wa al-Tawzī’, 1986.

Al-Qalyūbī, Shihāb al-Dīn Aḥmad b. Aḥmad b. Salāmah dan Shihāb al-Dīn Aḥmad al-Barlisī ‘Umayrah, *Ḥāshiyatān Qalyūbī wa ‘Umayrah*. Cairo: Maṭba‘ah Muṣṭafa al-Bābī al-Ḥalabi. 1956.vol. 1.

Al-Qaraḍāwi, Yūsuf. *Dirāsat fī Fiqh Maqāṣid al-Sharī‘ah.* Kairo: Dār al-Shurūq, 2008.

_____. *al-Ijtihād fī al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah.* Kuwait: Dār al-Qalam, 1996.

Al-Qarnī, Mūsā b. Muḥammad b. Yaḥyā. *Murtaqā al-Wuṣūl ilā Tārīkh ‘Ilm al-Uṣūl*. Madinah:tp,tt.

Al-Qaṭṭān, Mannā‘. *Tārīkh al-Tashrī‘ al-Islāmi; al-Tashrī‘ wa al-Fiqh.* Riyadh: Maktabah al-Ma‘ārif li al-Nashr wa al-Tawzī‘, 1996.

Al-Rāfi‘ī, Abū al-Qāsim ‘Abd al-Karīm b. Muḥammad b. ‘Abd al-Karīm. *Al-‘Azīz Sharḥ al-Wajīz al-Ma’rūf bi al-Sharḥ al-Kabīr*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah. 1997.

Al-Ramlī, Shams al-Dīn Muḥammad b. Abu al-‘Abbās b. Aḥmad b. Ḥamzah b. Shihāb. *Nihāyat al-Muḥtāj ilā Sharḥ al-Minhāj*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah. 2003. Vol. 3.

Al-Raysūnī, Aḥmad. *Madkhal Ilā Maqāṣid al-Shari‘ah* . Mansourah: Dār al-Kalimah, 2010.

Al-Salām, ‘Izz al-Dīn ‘Abd al-‘Azīz b. ‘Abd. *Qawā‘id al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām*. Kairo: Maktabah al-Kulliyyāt al-Azhariyyah. 1991. Vol. 1.

_____. *Kitāb al-Fatwā*. Beirut: Dār al-Ma‘rifah. 1986.

Al-Shāfi‘ī, Muḥammad b. Idrīs. *Al-Umm*. Mansourah: Dār al-Wafā’. 2001. Juz. 6.

_____. *Musnad al-Imām al-Shāfi‘ī* . Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah. 1400 H.

Al-Shāṭibī, Abū Isḥāq. *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī‘ah*. Arab Saudi: Dār Ibn ‘Affān, 1997. vol.2.

Al-Sharbīnī, Shams al-Dīn Muḥammad b. al-Khaṭīb. *Mughnī al-Muhtāj ilā Ma‘rifah Ma‘ānī Alfāẓ al-Minhāj*. Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1997. vol.1.

Al-Shīrāzī, Abū Isḥāq. *Al-Muhadhdhab fi Fiqh al-Imām al-Shāfi‘ī*. Damaskus: Dār al-Qalam, 1992. vol.1.

Al-Sibā‘ī, Muṣṭafā. *Sharh Qānūn al-Aḥwāl al-Shakṣiyyah*. Damaskus: tp, 1965.

Al-Sijistāni, Abū Dāwūd Sulaymān b. al-Ash‘ath. *Sunan Abī Dāwūd*. Beirut: Dār al-Risālah al-‘Ālamiyyah, 2009. vol. 1.

Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān. *al-Ashbāh wa al-Naẓā’ir fī Qawā‘id wa Furū‘ Fiqh al-Shāfi‘iyyah*. Berut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1983.

Al-Ṭabariy, Abū Ja‘far Muḥammad b. Jarīr. *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āy al-Qur’ān*. Kairo: Hijr, 2001. vol.1.

Al-Ṭabrānī, Abū al-Qāsim Sulaymān b. Aḥmad. *Al-Mu‘jam al-Kabīr*. Kairo: Maktabah Ibn Taymiyyah. 1983. vol.20.

Al-Turābi, Ḥasan. *Qaḍāya al-Tajdīd Naḥwa Manhaj Uṣūlī*. Beirut: Dār al-Hādi. 1421 H/2000 M.

_____. *Tajdīd al-Fikr al-Islāmī*. Khartoum: Dār al-Qarafi li al-Nashr wa al-Tawzi'. 1413 H/1993 M.

_____. *Tajdīd Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*. Khartoum: Maktabah Dār al-Fikr. 1400 H/1980 M.

Al-Zarqā, Muṣṭafā Aḥmad. *al-Madkhal al-Fiqhi al-‘Ām*. Damaskus: Dār al-Qalam, 1998,vol. 2.

Al-Zuḥayli, Wahbah. *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmi.* Damaskus: Dār al-Fikr, 1986.

_____. *al-Fiqh al-Islāmiy wa Adillatuh* .Damaskus: Dār al-Fikr, 1985.vol.2.

_____. *Naẓariyat al-Ḍarūrat al-Shar'iyyah (Muqāranah ma'a al-Qānūn al-Wad'ī).* Beirut: Muassasah al-Risālah, 1985.

Al-Zuḥaylī, Muḥammad, *al-Mu'tamad fi al-Fiqh al-Shāfi'ī.* Damaskus: Dār al-Qalam, 2011. vol.1.

Amīn, Aḥmad. *Fajr al-Islām.* Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1969.

Ash-Shiddieqy, Teungku Muhammad Hasbi. *Pengantar Ilmu Fikih.* Jakarta: Bulan Bintang, 1993.

Asmawi. *Perbandingan Ushul Fiqh*. Jakarta: Amzah, 2013.

Assagaf, M. Hasyim. *Derita Putri-Putri Nabi; Studi Historis Kafa'ah Syarifah*. Bandung: PT. Remaja Rosdakarya. 2000.

Auda, Jasser. *Maqāṣid al-Sharī'ah as Philosophy of Law: A System Approach.* London: The International Institute of Islamic Thought, 2007.

_____. *Fiqh al-Maqāṣid Ināṭah al-Aḥkām al-Shar'iyyah bi Maqāṣidihā.* Virginia: al-Ma'had al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmī, 2006.

_____. *Maqāṣid al-Sharī'ah A Beginners Guide.* London: The International Institute of Islamic Thought, 2008.

Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*. Bandung: Mizan, 1995.

Badrān, Badrān Abū al-'Aynayn. *Aḥkām al-Zawāj wa Al-Ṭalāq Fī Al-Islām*. Kairo: Maṭba'ah Dār al-Ta'līf. 1961.

Balbān, Al-Amīr 'Alā' al-Dīn 'Ali b. *Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān bi-tartīb Ibn Balbān*. Beirut: Muassasah al-Risālah. 1993. vo.7.

Bik, Muḥammad al-Khuḍarī. *Tārīkh al-Tashrī' al-Islāmi.* Damaskus: Dār al-Fikr, 1967.

Bravmann, M. M. *The Spiritual Background of Early Islam; Studies in Ancient Arab Concepts* . Leiden: Brill. 2009.

Bruinessen, Martin van. *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*. Yogyakarta: Gading Publishing. 2015.

Connolly, Peter, ed. *Aneka Pendekatan Studi Agama*. terj. Imam Khoiri. Yogyakarta: LKiS, 2009, cet. II.

Coulson, Noel James. *A History of Islamic Law*. Edinburgh: Edinburgh University Press. 1978.

Daud, Alfani. *Islam dan Masyarakat Banjar; Deskripsi Analisa Kebudayaan Banjar*. Jakarta: RajaGrafindo Persada. 1997.

Daudi, Abu. *Maulana Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari Tuan Haji Besar*. Martapura: Yayasan Pendidikan Dalam Pagar, 2003.

_____. *Transliterasi Kitab Tuḥfat al-Rāghibīn karya Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari*. Martapura: YAPIDA, 2005.

Fuad, Mahsun. *Hukum Islam Indonesia: Dari Nalar Parsipatoris Hingga Emansipatoris*. Yogyakarta: LKiS, 2005.

Fayḍ Allah, Muḥammad Fawzī. *Al-Ijtihād fī al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*. Kuwait: Maktabah Dār al-Turāth. 1984.

Geertz, Clifford. *Agama Jawa: Abangan, Santri, Priyayi Dalam Kebudayaan Jawa*. Depok: Komunitas Bambu. 2014.

Ḥasan, Khālid Ramaḍān. *Mu'jam Uṣūl al-Fiqh*. Bani Suef: al-Rawḍah, 1998.

Halidi, Yusuf. *Ulama Besar Kalimantan Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari*. Banjarmasin: Aulia. 2016.

Hallaq, Wael B. *A History Of Islamic Legal Theories: An Introduction To Sunni Uṣūl al-Fiqh*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Ḥasab Allāh, 'Alī. *Uṣūl al-Tashrī' al-Islāmī*. Kairo: Dār al-Ma'ārif. 1976.

Hoebink, Michel. *Two Half of The Same Truth: Schacht, Hallaq, and The Gate of Ijtihad*. Amsterdam: Middle East Research Associates, 1994.

Hosen, Ibrahim. *Fiqih Perbandingan Masalah Pernikahan*. Jakarta: Pustaka Firdaus. 2003. Jilid I.

Ilāhī, Faḍl. *Ahammiyah Ṣalāh al-Jamā'ah*. Alexandria: Dār al-I'tiṣām, 2002.

Iqbal, Muhamad. *Hukum Islam Indonesia Modern; Dinamika Pemikiran dari Fikih Klasik ke Fikih Indonesia.* Tangerang: Gaya Media Pratama, 2009.

Jackson, Sherman A. *Islamic Law and The State: The Constitutional Jurisprudence of Shihāb al-Dīn al-Qarāfī.* Leiden: E.J. Brill, 1996.

Jum'ah, 'Alī. *Tārīkh Uṣūl al-Fiqh* .Kairo: Dār al-Muqaṭṭam li al-Nashr wa al-Tawzī', 2015.

_____. *Al-Bayān Limā Yushghil al-Adhhān* . Kairo: al-Muqaṭṭam li al-Nashr wa al-Tawzī'.2009. vol. 2.

Kamali, Mohammad Hashim. *Principles Of Islamic Jurisprudence*. Cambridge: Islamic Text Society, 1991.

Kementrian Waqaf dan Urusan Islam. *Al-Mawsū'ah al-Fiqhiyyah.* Kuwait: Kementrian Waqaf dan Urusan Islam, 1983. vol.20.

Khallāf, 'Abd al-Wahhāb. *'Ilm Uṣūl al-Fiqh*. Kairo: Maktabah al-Da'wah al-Islāmiyyah, 1952.

_____. *Khulāṣah Tārīkh al-Tashrī' al-Islāmī*. Kuwait: Dār al-Qalam, tt.

Kompilasi Hukum Islam (KHI). tp: Tim Permata Press. Gt.

Lubis, M. Ridwan. *Agama Dalam Diskursus Intelektual dan Pergumulan Kehidupan Beragama di Indonesia*. Jakarta: Kementerian Agama RI, 2015.

M. Zein, Satria Effendi. *Ushul Fiqh*. Jakarta: Kencana, 2014.

Mahfudh, KH. MA. Sahal. *Nuansa Fiqih Sosial* . Yogyakarta: LKiS. 2004.

Manẓūr, Ibn. *Lisān al-'Arab* ,vol 6. Kairo: Dār al-Ma'ārif, tt.

Moleong, Lexy J. *Metodologi Penelitian Kualitatif.* Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2014.

Mu'ammar, M. Arfan. "Islam Progresif dan Ijtihad Progresif Membaca Gagasan Abdullah Saeed." dalam *Studi Islam Perpekstif Insider/Outsider,* ed. M. Arfan Mu'ammar dan Abdul Wahid Hasan, et.al. Yogyakarta: IRCisoD, 2012.

Nata, Abuddin. *Metodologi Studi Islam.* Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 2013.

Rās, Aḥmad Saʿīd Abū. *Ahkām al-Zawāj fi al-Islām*. Benghazi: al-Dār al-Jamāhīriyyah. 1425 H.

Rahmawati. *Istinbath Hukum Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy*. Yogyakarta: Deepublish, 2015.

Ras, Johannes Jacobus. *Hikayat Banjar*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka Kementrian Pendidikan Malaysia. 1990.

Rayyān, Aḥmad ʻAli Ṭaha, *Ḍawābiṭ al-Ijtihād wa al-Fatwā*. Mansourah: Dār al-Wafā', 1997.

Riyanta, "Legislasi pada masa Rasulullah" dalam *Mazhab Jogja: Menggagas Paradigma Ushul Fikih Kontemporer,* ed. Ainurrafiq. Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2002.

Ṣālih, Muḥammad Adīb. *Tafsīr al-Nuṣūṣ fi al-Fiqh al-Islāmī.* vol.2. Beirut: al-Maktabah al-Islāmī, 1993.

Ṣiddīq, ʻAbd al-Rahmān. *Syajarah al-Arsyadiyah*. Singapura: Maṭbaʻah Aḥmadiyah. 1931.

Sābiq, Sayyid. *Fiqh al-Sunnah*. Kairo: Al-Fatḥ li al-Iʻlām al-ʻArabī, tt. vol.2.

Saeed, Abdullah, *Islamic Thought An Introduction*. London and New York: Routledge, 2006.

Safi, Louay. *The Foundation of Knowladge: A Comparative Study in Islamic and Western Methods of Inquiry*. Virginia: The International Institute of Islamic Tought, 2014.

Sjadzili, Moh. Guntur Romli & A. Fawaid. *Dari Jihad Menuju Ijtihad.* Ciputat: LSIP. 2004.

Sahriansyah. *Sejarah Kesultanan dan Budaya Banjar* .Yogyakarta: Aswaja Pressindo. 2016.

Schacht, Joseph. *The Origins Of Muhammadan Jurisprudence.* terj. Joko Supomo, Yogyakarta: Insan Madani, 2010.

Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. *Buku Pedoman Akademik 2011-2015*.

Sevilla, Consuelo G., Jesus A. Ochave, Twila G. Punsalan, Bella P. Regala, dan Gabriel G. Uriarte, terj. Alimuddin Tuwu. *Pengantar Metode Penelitian.* Jakarta: UI Press, 2006.

Shaḥrūr, Muḥammad. *Al-Kitāb wa al-Qur'ān; Qirā'ah Mu'āṣarah.* Damaskus: al-Ahāb li al-Ṭibā'ah li al-Naṣr wa al-Tauzī', 1992.

Shaltūt, Maḥmūd. *Al-Islām 'Aqidah wa Sharī'ah*. Kairo: Dār al-Shorouk. 2001.

Steenbrink, Karel A. *Beberapa Aspek Tentang Islam Indonesia Abad ke-19*. Jakarta: Bulan Bintang, 1984.

Sugiyono. *Metode Penelitian Kualitatif, Kuantitatif dan R & D*. Bandung: Alfabeta, 2012.

Taymiyyah, Taqiyy al-Dīn Ibn . *Al-Fatāwā al-Kubrā* . Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. 1987. vol. 3.

_____. *Majmū' Fatāwā* . Madinah: Mujamma' al-Malik Fahd Li Ṭibā'at al-Muṣḥaf al-Sharīf. 2004. vol. 24.

Tim Penyusun. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional. 2008.

Usman, Husaini. *Metodologi Penelitian Sosial*, Jakarta: Bumi Aksara, 2008.

Yanggo, Huzaemah Tahido. *Pengantar Perbandingan Madzhab*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997.

Yasid, Abu. *Metodologi Penafsiran Teks*; *Memahami Ilmu Ushul Fiqh sebagai Epistemologi Hukum.* Jakarta: Penerbit Erlangga, 2012.

Zahro, Ahmad. *Tradisi Intelektual NU: Lajnah Bahtsul Masa'il 1926-1999.* Yogyakarta: LKis, 2004.

Zaydān, 'Abd al-Karīm. *Al-Madkhal li Dirāsah al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*. Alexandria: Dār 'Umar b. Khattāb, 1969.

Tesis dan Disertasi

Ahyat, Ita Syamtasiah. "Kesultanan Banjarmasin pada abad XIX: Ekspansi Pemerintah Hindia Belanda di Kalimantan." *Disertasi* Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. 2009.

Anwar, Khairil. "Pemikiran Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari." *Disertasi* Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. 2007.

Asmita, Sri. "Perkawinan Endogami dan Eksogami Dalam Perspektif Hukum Islam." *Tesis.* Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. 2014.

Islamy, Athoillah ."Diskursus Hak Perempuan Sebagai Wali dan Penghulu Nikah di Indonesia." *Tesis.* Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. 2016.

Mun'im, Zainul. "Argumen Fatwa MUI Tentang Kelompok Sempalan dan Paham Menyimpang 1994-2011; Perspektif Hukum Islam dan Hak Asasi Manusia." *Tesis*. Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2016.

Rasyidah HA., "Ijtihad Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari dalam Bidang Fikih," *Tesis* Fakultas Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 1990.

Jurnal

Ariani, Anita. "Gerakan Pemurnian Islam Syekh Muhammad Arsyad al-Banjaridi Kalimantan Selatan," *Al-Fikr,* vol.14, no.3, (2010), 377-390, diakses pada 4 Februari 2016. http://www.uin-alauddin.ac.id/download-04.Anita%20Ariani.pdf

Asrizal. "Relevansi *Kafā'ah* Terhadap Keharmonisan Rumah Tangga Perspektif Normatif dan Yuridis." *Al-Aḥwāl*. vol.8. no.1. 2015.

Dakhoir, Ahmad. "Pemikiran Shaikh Muhammad Arshad al-Banjari," *Islamica,* vol.4, no.2, Maret, 2010, 230-247, diakses pada 4 Februari 2016. http://islamica.uinsby.ac.id/index.php/islamica/article/viewFile/66/62

Djawas, Mursyid. "Jejak Maqashid al-Syari' ah di Nusantara: Melacak Fuqahā' Berbasis Maqashid al-Syari'ah dan Hasil Ijtihadnya." *ARICIS I- Conference Proceedings*. no.1.

2016. 155-176. diakses pada 12 September 2017. http://jurnal.ar-raniry.ac.id/index.php/aricis/article/view/946/752

Fanani, Ahwan. "*Uṣūl al-Fiqh* versus Hermeneutika Tentang Pengembangan Pemikiran Hukum Islam Kontemporer," *Islamica,* vol.4, no.2, (Maret, 2010), 194-209, diakses pada 24 Februari 2016. http://islamica.uinsby.ac.id/index.php/islamica/article/viewFile/68/64

Gafur, Abd. "Islam di Kesultanan Banjar Pada Abad ke-19 dan Peran Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari," *Toleransi*, vol.1, no.1, Januari-Juni, 2009. http://download.portalgaruda.org/article.php?article=275101&val=7148&title=ISLAM%20DI%20KESULTANAN%20BANJAR%20PADA%20ABAD%20KE%2019%20M%20DAN%20PERAN%20MUHAMMAD%20ARSYAD%20AL-BANJARI

Hadi, Abdul. "Istinbat Hukum Islam Perspektif Az Zahiri." *Nurani*. vol.14. no. 2. Desember 2014. 27-48, diakses pada 15 Maret 2018. https://media.neliti.com/media/publications/41893-ID-istinbat-hukum-islam-perspektif-az-zahiri.pdf

Hall, Mark A. dan Ronald F. Wright. "Systematic Content Analysis of Judicial Opinions,"*California Law Review,* vol. 96, no. I (Feb. 2008), 67, diakses pada 9 Mei 2016. http://scholarship.law.berkeley.edu/californialawreview/vol96/iss1/2

Hallaq, Wael B. "Was al-Shafii The Master Architect of Islamic Jurisprudence," *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 25, No. 4 (November, 1993): 587-s605, diakses pada 3 Februari 2016. http://www.jstor.org/stable/164536

_____. "Was The Gate of Ijtihad Closed?" dalam *International Journal of Middle East Studies*, vol.16, no.1, (Mar., 1984), 3-41, diakses pada 8 Januari 2016, http://www.jstor.org/stable/162939 .

Haris, Munawir. "Metodologi Penemuan Hukum Islam" dalam *Ulumuna Jurnal Studi Keislaman,* vol. 16, no.1 (Juni, 2012): 1-20, diakses pada 20 April 2016. http://ejurnal.iainmataram.ac.id/index.php/ulumuna/article/view/187/pdf_88

Hasan, Noorhaidi. " The *Tuḥfat al-Rāghibīn:* The work of Abdul Samad al-Palimbani or Muhammad Arsyad al-Banjari ?" *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde,* vol.163, no.1 (2007), 67-85, diakses pada 4 Februari 2016. http://www.jstor.org/stable/27868343

Hidayati, Rahmi. " Paradigma Fiqh Indonesia dalam Bingkai Reformasi Hukum Islam," *Al-Risalah,* vol.12, No. 1, (Desember, 2012), 203-220, diakses pada 24 Februari 2016. https://iainjambi.ac.id/e-journal/index.php/arrisalah/article/viewFile/215/196

Jahroh, Siti. "Reinterpretasi Prinsip *Kafā'ah* Sebagai Nilai Dasar Dalam Pola Relasi Suami Istri," *Al-Aḥwāl*. vol. 5. no. 2. 2012.

Kamali, Mohammad Hashim. "Maqāṣid al-Sharī'ah: The Objectives of Islamic Law". *Islamic Studies.* vol.38. no.2 (1999). 193-208, diakses pada 2 Juni 2017. http://www.jstor.org/stable/20837037

Khairuddin, Moh. "Tradisi Selametan Kematian Dalam Tinjauan Hukum Islam dan Budaya". *Jurnal Penelitian Keislaman.* vol.11. no.2. Juli 2015. 173-192.

Maulidi, "Paradigma Progresif dan Maqashid Syariah: Manhaj Baru Menemukan Hukum Responsif." *Asy-Syir'ah*, vol.49. no.2. Desember 2015. 251-264, diakses pada 6 Mei 2017. http://asy-syirah.uin-suka.com/index.php/AS/article/view/141/140

Mashudi. "Metode Istiqrā' Dalam Penetapan Hukum Islam." *Isti'dal: Jurnal Studi Hukum Islam.* vol.1. no. 1. Januari-Juni, 2014. 11-20.

Mufid, Mohammad. "Nalar Fiqih Realitas al-Qaradhawi (Mendudukkan Relasi Teks dan Realitas Sosial)." *Syariah*. vol.14.

no.1. 2014. 1-11, diakses pada 6 Mei 2017. http://jurnal.iain-antasari.ac.id/index.php/syariah/article/view/67/76

Muhtada, Dani. "Ja'far al-Ṣādiq dan Paradigma Hukum Mazhab Ja'fari." *Al-Ahkam*. vol. 25. no.1. April 2015. 67-82, diakses pada 15 Maret 2018. http://journal.walisongo.ac.id/index.php/ahkam/article/viewFile/194/175

Mujiburrahman. "Islamic Theological Text and Context in Banjarese Society: An Overview of the Existing Studies," *Southeast Asian Studies,* vol.3, no.3, (Desember 2014), 611-641, diakses 20 Februari 2016, http://englishkyoto-seas.org/wpcontent/uploads/SEAS_0303_Mujiburrahman.pdf

Mukri, Moh. "Dinamika Pemikiran Fikih Mazhab Indonesia (Perspektif Sejarah Sosial), *Analisis,* vol.9, no. 2, (Desember, 2011), 189-218, diakses 24 Februari 2016. http://ejournal.iainradenintan.ac.id/index.php/analisis/article/view/Moh.%20Mukri/34

Mulyadi, Achmad. "Konstruksi Baru Metodologi Hukum Islam: Perpaduan Antara Inferensi Tekstual dan Historis (Sosial-Empirik-Kultural)," *Karsa,* vol. X, no.2 (Oktober, 2006): 901-909, diakses pada 17 Februari 2016. http://citation.itb.ac.id/pdf/JURNAL/KARSA,JurnalSosialdanBudayaKeislaman/Vol%2010%20No%202%202006/102-106-1-PB.pdf

Musa, Aisha Y. "Al-Shāfi'ī, The Hadīth and The Concept of The Duality of Revelation," *Islamic Studies,* vol.46, no.2 (Summer, 2007), 163-197, diakses pada 20 Februari 2016. http://www.jstor.org/stable/20839066.

Noor, Muhammad Iqbal. "Nalar Keislaman *Urang* Banjar." *Al-Banjari*. vol.10. no.2. Juli, 2011. 145-164.

Nur, Iffatin. " Pembaharuan Konsep Kesepadanan Kualitas (*Kafa-a'ah*) dalam Al-Qur'an dan Hadis." *Kalam: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam*. vol.6. no. 2. Desember,2012.

411-436. diakses pada 10 Juli 2017. http://ejournal.radenintan.ac.id/index.php/KALAM/article/view/413/262

Opwis, Felicitas. "Maṣlaḥa in Contemporary Islamic Legal Theory." *Islamic Law and Society.* vol. 12. no. 2. 2005. 128-223, diakses pada 15 Februari 2016. http://www.jstor.org/stable/3399225

Rahim, Rahimin Affandi Abdul, Mohd.Anuar Ramli dan Nor Hayati Md. Dahlal, "Pembaharuan Pemikiran Islam di Indonesia (The Reformation Of Islamic Legal Thought In Indonesia), " *Jati,* vol.15, (Desember, 2010), 13-37, diakses pada 17 Februari 2016. http://repository.um.edu.my/1010/

Rahman, Fazlur."Towards Reformulating the Methodology of Islamic Law: Sheikh Yamani on Public Interest in Islamic Law," *New York University Journal International Law and Politics,* 12,(1979): 221-224, diakses 9 Januari 2016, http://heinonline.org/HOL/LandingPage?handle=hein.journals/nyuilp12&div=17&id=&page=

Rifuan, Ali. "Konsep Qath'iy-Dhanniy dan Sikap Keberagaman Masyarakat" dalam *Filsafat Hukum Islam*, ed. Jaenal Aripin dan Anas Shafwan Khalid. Jakarta: Lembaga Penelitian UIN Syarif Hidayatullah, 2008.

Shabir, Muslich. "Pemikiran Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari Tentang Zakat dalam kitab *Sabīlal Muhtadīn*: Analisis Intertekstual," *Analisa,* vol. XVI, no.01, (Januari-Juni, 2009), 1-18. http://blasemarang.kemenag.go.id/journal/index.php/analisa/article/download/55/55

Shodikin, Akhmad. "Penyelesaian Wali Adhal dalam Pernikahan Menurut Hukum Islam dan Perundang-Undangan di Indonesia." *Mahkamah: Jurnal Kajian Hukum Islam.* vol. 1. no. 1. Juni-2016. 61-70. diakses pada 12 September 2017. http://www.syekhnurjati.ac.id/jurnal/index.php/mahkamah/article/view/102/504

Sumitro, Warkum. "Reformulasi Ijtihad dalam Pembaharuan Hukum Islam Menuju Hukum Nasional: Ikhtiar Metodologis A.Qadri Azizy Mentransformasikan Fikih Timur Tengah ke Indonesia," *Ijtihad,* vol.15, no. 1, (Juni, 2015), 39-60. Diakses pada 24 Februari 2016. http://ijtihad.iainsalatiga.ac.id/index.php/ijtihad/article/viewFile/342/274

Tim Peneliti IAIN Antasari, "Laporan Penelitian Pemikiran-Pemikiran Keagamaan Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari," *Proyek Peningkatan Perguruan Tinggi Agama,* IAIN Antasari, Banjarmasin, 1988/1989.

Yusuf, Muhammad dan Ismail Suardi Wekke, "Menelusuri Historisitas Pembentukan Hukum Indonesia: Menggagas Yurisprudensi Islam Indonesia," *Tsaqafah,* vol.8, no. 2, (Oktober, 2012), 369-392, diakses pada 17 Februari 2016. http://ejournal.unida.gontor.ac.id/index.php/tsaqafah/article/view/30/29

Ziadeh, Farhat J. "Equality (*Kafā'ah*) in The Muslim Law of Marriage", *The American Journal of Comparative Law.* vol. 6. no.4. 1957. 503- 517, diakses pada 10 Agustus 2017. http://www.jstor.org/stable/838163 .

GLOSARIUM

Ahl al-Hadīth : *Ahl al-Hadīth* adalah mereka yang mempunyai perhatian terhadap hadits baik riwayat maupun dirayah, mereka bersungguh-sungguh dalam mempelajari hadits-hadits Nabi SAW. dan menyampaikannya serta mengamalkannya, mereka komitmen dengan Sunnah, menjauhi bid'ah dan ahli bid'ah serta sangat berbeda dengan para pengikut hawa nafsu yang mendahulukan perkataan manusia di atas perkataan Rasulullah SAW. dan mendahulukan akal-akal mereka yang rusak yang bertentangan dengan al-Qur'an dan Sunnah. *Ahl al-Hadīth* sejatinya mengacu pada salah satu aliran dalam perkembangan hukum Islam. Aliran ini muncul di Hijaz. Metodologi yang digunakan aliran fikih *Ahl al-Hadīth* adalah menggunakan metodologi pemikiran fikih yang lebih banyak didasarkan atas Hadis Nabi, karena beberapa faktor. Di antaranya, Hadis Nabi dan Atsar para sahabat, pusatnya di Madinah, sehingga memudahkan para ulama Madinah untuk mendasarkan pemikirannya kepada teks hadits. Maka, hukum Islam di Hijaz tidak hanya berupa riwayat dan pendapat-pendapat yang diwariskan secara lisan dari seorang fakih kepada muridnya, namun hukum Islam di Hijaz telah dipraktekkan secara

turun temurun sejak masa Rasulullah masih hidup. Oleh karena itulah Malik b. Anas menjadikan praktek penduduk Madinah adalah sumber hukum yang tidak boleh diselisihi.

Ahl al-Ra'yi : *Ahl al-Ra'yi* merupakan salah satu aliran dalam perkembangan hukum Islam selain *Ahl al-Hadīth*. *Ahl al-Ra'yi* adalah mereka para fukaha Kufah (Irak) yang dalam metode ijtihadnya banyak dipengaruhi oleh metode berpikir sahabat 'Umar b. Khaṭṭāb dan 'Abd Allah b. Mas'ūd yang keduanya terkenal sebagai sahabat yang banyak menggunakan rasio sebagai dasar penentuan hukum syariat. Para fukaha aliran ini melihat bahwa hukum Islam itu memiliki *'illat* yang logis sehingga ketetapan suatu hukum akan tergantung pada *'illat* tersebut. Berbeda dengan fukaha Madinah yang tidak banyak membahas mengenai *'illat* hukum dan mencukupkan diri mereka dengan mengetahui hukum sebagaimana yang diriwayatkan kepada mereka. Pada masa ini (akhir abad pertama hingga permulaan abad kedua), telah bermunculan istilah-istilah yang digunakan dalam usul fikih semisal *qiyās, istiḥsān, sad dharī'ah, istiṣḥāb* dan beberapa istilah lain yang semula masih disebut dengan istilah *ra'y* secara umum.

Fikih : Secara bahasa, fikih berarti pemahaman. Sedangkan menurut istilah, fikih diartikan

sebagai ilmu yang menerangkan tentang hukum-hukum syara' yang berkenaan dengan amal perbuatan manusia yang diperoleh/digali dari dalil-dalil *tafṣīl* (jelas)

Had : Had asal artinya sesuatu yang membatasi di antara dua benda. Bentuk jamaknya adalah *hudūd*. Menurut bahasa, kata had berarti pula *al-man'u* (cegahan/larangan). Adapun menurut syar'i, hudud adalah hukuman-hukuman kejahatan yang telah ditetapkan oleh syara' untuk mencegah dari terjerumusnya seseorang kepada kejahatan yang sama dan menghapus dosa pelakunya.

Ijtihad : Secara etimologi, berarti daya usaha, kekuatan, dan kesulitan. Diartikan pula sebagai pengerahan daya upaya untuk mencapai sesuatu. Sedangkan secara terminologi, ijtihad berarti mengerahkan segala kemampuan dan daya upaya dalam rangka memperoleh hukum-hukum syar'i.

Istinbāṭ : Secara etimologi, kata *istinbāṭ* bermakna air yang pertama kali memancar pada sumur yang digali. Bermakna pula mengeluarkan. Apabila dikaitkan dengan hukum, *istinbāṭ* berarti sebuah upaya menarik hukum dari al-Qur'an dan Sunnah dengan jalan ijtihad. Adapun secara terminologi, al-Sharīf al-Jurjani mendefinisikan *istinbāṭ* dengan pengertian mengerluarkan makna-makna (hukum-hukum) dari teks-teks(baik al-Qur'an dan Sunnah) dengan ketajaman nalar dan kemampuan yang maksimal.

Jihad : Jihad secara bahasa kekuatan (al-thaqah) dan upaya jerih payah (al-masyaqqah). Secara bahasa jihad berarti mengerahkan segala kekuatan dan kemampuan untuk membela diri dan mengalahkan musuh. Adapun menurut istilah, jihad memiliki banyak pengertian yang dikemukakan oleh para ulama. Diantaranya mengartikan segala bentuk maksimal untuk penerapan ajaran Islam dan pemberantasan kezaliman, baik terhadap diri sendiri maupun masyarakat dengan tujuan mencapai ridha Allah Swt. Dalam pengertian luas, jihad mencakup seluruh ibadah yang bersifat lahir dan batin dan cara mencapai tujuan yang tidak kenal putus asa, menyerah, kelesuan, dan pamrih, baik melalui perjuangan fisik, emosi, harta benda, tenaga, maupun ilmu pengetahuan sebagaimana yang dicontohkan oleh Nabi Muhammad SAW. selama periode Mekah dan Madinah. Selain jihad dalam pengertian umum, ada pengertian khusus mengenai jihad, yaitu memerangi kaum kafir untuk menegakkan Islam dan makna inilah yang sering dipakai oleh sebagian umat Islam dalam memahami jihad.

Jinayat : Jinayat adalah sebuah kajian ilmu hukum Islam yang berbicara tentang kriminalitas. Dalam istilah yang lebih populer, hukum jinayat disebut juga hukum pidana Islam. Adapun ruang lingkup kajian hukum pida-

na Islam ini meliputi tindak pidana qisas, hudud dan takzir.

Kafaah : Bermakna keseimbangan, kesepadanan, kesetaraan, keserasian, kesamaan. Dalam terminologi hukum Islam, kafaah mengacu pada kesetaraan antara calon suami-istri dalam suatu keadaan tertentu yang ketiadaannya akan menimbulkan celaan atau aib sosial dan gangguan keharmonisan dalam kehidupan berumah tangga.

Khunsa : Diartikan sebagai banci dan terbagi menjadi dua jenis yaitu khunsa musskil dan khunsa bukan muskil. Khunsa muskil maksudnya adalah seseorang yang mempunyai alat kelamin laki-laki dan kelamin wanita (*hermaphrodite*), atau bahkan tidak mempunyai alat kelamin sama sekali. Disebut muskil karena sama sekali tidak bisa dihukumi status kelaminnya atas ketiadaan tanda-tanda yang mengarahkan kecenderungan ke laki-laki atau perempuan. Sedangkan khunsa bukan muskil atau yang lebih dikenal dengan sebutan banci masih bisa dihukumi status kelaminnya sebab ada tanda-tanda kecenderungan / kecondongan pada salah satunya. Dalam Islam, kategori khunsa atau banci ini memiliki kekhususan hukum yang berbeda dengan laki-laki atau perempuan pada umumnya.

Mambuang Pasilih : Ritual yang diadakan oleh sebuah keluarga yang diyakini memiliki saudara laki-laki atau saudara perempuan 'tak kasat mata'. Ritual ini bentuknya memberi persemba-

han tertentu atau sesajen yang diyakini apabila tidak dilakukan, maka keluarga tersebut akan mendapat dampak buruk dari ulah saudara ghaibnya tersebut.

Manyanggar : Ritual memberi sesajen yang berisi berbagai macam kue dan dipersembahkan kepada ruh-ruh ghaib atau hantu yang diyakini dapat menyembuhkan penyakit, membuang sial dan mengabulkan segala macam permintaan. Ritual ini juga ditujukan untuk menghindari gangguan-gangguan dari roh-roh jahat tersebut.

Maqāṣid al-Sharī'ah : *Maqāṣid al-Sharī'ah* merupakan gabungan dari dua kata *Maqāṣid* dan *al-Sharī'ah.* Secara bahasa *maqāṣid* merupakan bentuk jamak dari *maqṣūd* yang berarti tujuan-tujuan, dan *al-Sharī'ah* berarti jalan (dalam arti luas ajaran Islam). Tujuan syariah pada intinya adalah kemaslahatan yang bersifat langgeng, universal, dan umum. Dalam konteks hukum Islam, pengertian *Maqāṣid al-Sharī'ah* merujuk pada nilai-nilai filosofis yang ingin dicapai oleh syariat atas pemberlakuan ketentuan-ketentuan. Karena sejatinya setiap tujuan (*maqāṣid*) merupakan dasar dan prinsip utama dalam setiap sendi kehidupan manusia. Pada umumnya, *maqâsid al-Syarî̂ah* dirumuskan para ulama ke dalam perlindungan lima prinsip universal yang popular disebut *al-kulliyyah al-khamsah,* yaitu *ḥifẓ al-dīn* (melindungi agama, dan kebebasan

berkeyakinan), *ḥifẓ al-nafs* (melindungi kehidupan/jiwa), *ḥifẓ al-nasl* (melindungi keturunan, generasi dan berkembangnya komunitas), *ḥifẓ al-māl* (melindungi kepemilikan, dan harta benda), dan *ḥifẓ al-'aql* (melindungi eksistensi akal, kebebasan berpikir dan berpendapat). Kelima prinsip universal ini adalah *al-umūr al-ḍarūriyyah* (kebutuhan mendasar) bagi manusia.

Mukallaf : Mukallaf adalah orang yang diberi beban *takl*ī*f* ketentuan-ketentuan syarak/ hukum agama.

Munakahat : Kata munakahat merupakan term yang terdapat dalam bahasa Arab yang berasal dari akar kata *nakaḥa*, yang dalam bahasa Indonesia diartikan dengan kawin atau perkawinan. Dalam konteks kajian hukum Islam, apabila kata fikih dihubungkan dengan kata munakahat, maka artinya adalah perangkat peraturan yang bersifat amaliyah *furū'iyyah* berdasarkan wahyu Ilahi yang mengatur hal ihwal yang berkenaan dengan perkawinan yang berlaku untuk seluruh umat yang beragama Islam.

Syariat : Secara bahasa berarti sumber mata air yang didatangi manusia atau binatang untuk minum. Sedangkan secara istilah berarti hukum-hukum (peraturan) yang diturunkan Allah swt. melalui rasul-rasul-Nya yang mulia, untuk manusia, agar mereka keluar dari kegelapan ke dalam terang, dan mendapatkan petunjuk ke jalan yang lurus.

Takzir : Secara etimologi, takzir berasal dari kata *'azara* yang artinya menolak dan mencegah, mendidik, mengagungkan, menghormati, membantu, menguatkan, menolong. Adapun secara terminologi, sebagian ulama mengartikan takzir sebagai hukuman yang berkaitan dengan pelanggaran terhadap hak Allah dan hak hamba yang tidak di tentukan Al-Qur'an dan Hadis. Takzir berfungsi memberikan pengajaran kepada si terhukum dan sekaligus mencegahnya untuk tidak mengulangi perbuatan serupa. Sebagian lain mengatakan sebagai sebuah hukuman terhadap perbuatan maksiat yang tidak dihukum dengan hukuman had atau kafarat.

Ushul Fikih : Secara bahasa, Ushul Fikih merupakan gabungan dari dua kata yaitu ushul dan fikih. Ushul berarti asal; landasan tempat membangun sesuatu; dalil; kaidah umum. Sedangkan fikih berarti pemahaman ; ilmu yang menerangkan tentang hukum-hukum syara' yang berkenaan dengan amal perbuatan manusia yang diperoleh dari dalil-dalil tafsil (jelas). Adapun pengertian Ushul Fikih secara istilah adalah pengetahuan tentang dalil-dalil fikih secara global, cara meng-*istinbāṭ* (menarik) hukum dari dalil-dalil itu, dan tentang hal ihwal pelaku *istinbāṭ*.

Wali *Ab'ad* : Wali *Ab'ad* adalah wali yang lebih jauh dari calon istri. Selama ada wali *aqrab*,

maka wali *ab'ad* tidak berhak menjadi wali. Adanya perpindahan dari wali aqrab kepada wali ab'ad didasarkan beberapa ketentuan/keadaan tertentu sebagaimana telah dijelaskan ulama-ulama fikih dalam karya-karya mereka.

Wali *Aqrab* : Wali *Aqrab* adalah wali yang lebih dekat kepada calon istri. Wali *Aqrab* merupakan bagian dari wali nasab yaitu wali nikah karena ada hubungan nasab atau pertalian darah dengan wanita yang akan melangsungkan pernikahan.

Hukum (syara') : Menurut terminology Ushul fikih, hukum diartikan sebagai khitab (kalam) Allah yang mengatur amal perbuatan orang mukallaf, baik berupa *iqtidā'* (perintah, larangan, anjuran untuk melakukan atau anjuran untuk meninggalkan), *takhyīr* (kebolehan bagi orang mukallaf untuk memilih antara melakukan dan tidak melakukan/ pilihan), atau *waḍ'* (ketentuan yang menetapkan sesuatu sebagai sebab, syarat, atau penghalang).

INDEKS

‘

‘Ā’ishah · 184, 205, 211
‘Ām · 56
‘Abd al-Karīm Zaydān · 3, 50
‘Abd al-Ra‘ūf al-Sinkili · 9
‘Abd al-Ṣamad al-Palimbani · 9, 11, 89
‘Abd al-Wahhāb Ibrāhīm Abū Sulaymān · 35, 36, 41, 42
‘Abd al-Wahhāb Khallāf · 2, 33, 57
‘aḍal · 191, 211
‘Allā’ al-Fāsi · 7
‘Ibārah al-naṣs · 54, 55
‘ibārah al-naṣṣ · 46, 51
‘iffah · 225, 237, 240
‘illah · 35, 55, 61, 67
‘Izz al-Dīn b. ‘Abd al-Salām · 168

A

ab‘ad · 190, 193, 194, 196, 197, 200, 201, 202, 203, 209, 212, 254, 281
Abd Wahhāb Khallāf · 7
Abdullah · 1, 7, 26, 68, 74, 75, 86, 87, 92, 235, 236, 257, 264, 265
Abu Dāwūd · 112, 116
Abu Zahrah · 3, 45, 46
Abū Hanīfah · 36, 201
Aḥmad b. Muḥammad b. ‘Alī al-Fayyūmi Al-Muqri’ · 45
Aḥmad ‘Ali Ṭaha Rayyān · 45, 46
Aḥmad b. Hanbal · 37
ahl al-ḥadīth · 40
ahl al-ra’y · 40
Ahmad Zahro · 66, 116, 117
Ahwan Fanani · 19, 20
Aisha Y. Musa · 5, 41
al-Banjari · 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 29, 77, 81, 82, 83, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 103, 112, 113, 114, 115, 116, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 126, 127, 128, 129, 130, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 142, 143, 144, 145, 146, 149, 150, 151, 152, 163, 164, 165, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 174, 176, 179, 183, 191, 192, 193, 194, 196, 197, 198, 200, 201, 202, 203, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 212, 221, 224, 225, 226, 227, 228, 230, 231, 232, 233, 235, 236, 237, 238, 240, 241, 242, 243, 245, 251, 252, 253, 254, 255, 257, 263, 267, 269, 271, 272
Al-Dimyāṭī · 169, 170, 258
Alfani Daud · 79, 82, 139, 163, 164, 166, 171

al-Ghazāli · 197, 199, 200, 206, 211, 225, 233
al-Ḥasan al-Baṣrī · 217
al-ḥurriyyah · 62, 124, 220
al-istikhrāj · 44
al-Istiqrā'i al-Kullī · 43, 44
al-Jaṣṣāṣ · 147
al-Karkhi · 217
Allāl al-Fāsi · 62
al-mafhūm · 51
Al-Mafhūm · 53
al-manhaj al-Istiqrā'I al-Juz'iy · 44
al-manhaj al-Jam' bayn al-Ṭarīqatayn · 44
al-manhaj al-Ta'ṣīlī al-Kulli · 44
al-manṭūq · 51
Al-Manṭūq · 51
al-maṣlaḥah al-mursalah · 36
al-maṣlaḥah al-mursalah · 36, 61
al-musāwah · 62, 123
al-Nawawī · 107, 109, 132, 134, 135, 137, 138, 141, 142, 145, 152, 153, 194, 197, 199, 200, 203, 206, 207, 209, 211, 225, 226, 229, 230, 232, 239, 241
al-Qāḍī al-Bayḍawi · 69
al-Qarni · 44
al-Rāfi'i · 109, 194, 197, 199, 200, 203, 206, 209, 211, 225, 230, 232, 239, 241
al-Rānīri · 121, 122, 136, 146
al-Ramli · 14, 95, 100, 141, 145, 179
al-Risālah · 5, 6, 41, 107, 148, 261, 262
al-samāḥah · 62
Al-Sayyid al-Bakrī b. al-Sayyid Muḥammad Shaṭā al-Dimyāṭī · 136, 137, 143, 145, 153, 161, 162, 169, 170, 179, 206, 207, 230, 253
al-Shāfi'i · 5, 6, 37, 41, 100, 104, 108, 131, 132, 134, 142, 153, 183, 189, 190, 193, 197, 199, 200, 206, 211, 222, 225, 258, 261, 262
al-Shāṭibi · 6, 7, 62, 123, 124
al-Sharbīnī · 107, 137, 139, 152, 153, 197, 198, 199, 200, 202, 203, 207, 210, 211, 212, 225, 227, 229, 232, 233, 239, 242
al-Sharīf al-Jurjāni · 45
al-Subki · 230
al-Suyūṭi · 147, 149
al-Tafrī'i · 43, 44
al-Thawri · 217
al-Turmudhi · 143
al-Zarkashī · 147
al-Zuḥayli · 125
Aminah Wadud · 75
amr · 47, 48, 50, 117
Amuntai · 77
aqrab · 187, 188, 190, 193, 194, 196, 197, 200, 201, 202, 203, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 254, 280
aruh · 164
Azra · 9, 10, 11, 12, 83, 89, 90, 91, 121, 122, 182, 262
Azyumardi Azra · 89, 121

B

Baiman · 84
Bassam Tibi · 75
Batuah · 84
Bauntung · 84
bayānī · 6

Belanda · 9, 10, 78, 82, 85, 90, 266
Bilāl b. Rabāḥ · 217
binā' al-furū' 'alā al-uṣūl · 43

C

Candi Agung · 77
Candi Laras · 77
Cangkal · 84
causa legis · 35, 55
context-based ijtihad · 74
Coulson · 5, 32, 42, 216, 217, 263

D

dalālah · 46, 48, 51, 60, 71
Dalālah al-iqtidā' · 55
Dalālah al-naṣṣ · 55
Daud al-Ẓāhiri · 38, 39
Dinasti Abbasiyah · 4

E

eclectic · 74
Empu Jatmika · 78
Empu Mandastana · 78

F

Farhat J. Ziadeh · 216, 217
Farid Esack · 75
Fazlur Rahman · 8

H

ḥirfah · 225
Ḥaqīqī · 58
Hallaq · 5, 7, 8, 34, 41, 42, 68, 263, 268
Haram manyarah waja sampai kaputing · 85
Hasan al-Turābi · 61
Hasan Turabi · 7
Hazairin · 10, 21
Hindia Belanda · 10
hukum · 1, 2, 3, 4, 5, 6, 8, 9, 10, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 23, 25, 26, 27, 29, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 60, 61, 63, 64, 66, 67, 68, 69, 71, 72, 73, 74, 75, 91, 96, 97, 103, 106, 107, 108, 109, 112, 113, 115, 116, 117, 118, 119, 122, 123, 125, 126, 127, 128, 140, 144, 149, 150, 163, 169, 171, 183, 194, 201, 202, 203, 208, 212, 214, 216, 217, 220, 224, 228, 230, 233, 242, 243, 244, 247, 251, 255, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281

I

Ibn al-Ḥājib · 2
Ibn al-Rif'ah · 230
Ibn Ḥajar al-Haytamī · 231, 233
Ibn Manẓūr · 45, 69
Ijtihād farḍi · 73
Ijtihād jamā'i · 73
Ijtihād Muṭlaq Muntasib · 72

Ijtihād Muṭlaq Mustaqil · 72
Ijtihād tarjīh · 72
Ilhāqiy · 67
Inggris · 9
inshā'i · 73, 74
Intiqā'i · 73, 74
Irsyad Zein · 224
Ishārah al-naṣṣ · 55
Islam · 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 17, 18, 19, 20, 21, 23, 26, 29, 31, 32, 33, 35, 36, 40, 41, 42, 46, 47, 56, 61, 63, 67, 68, 71, 74, 75, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 91, 92, 95, 104, 107, 108, 111, 113, 114, 115, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 132, 139, 144, 150, 163, 164, 166, 167, 168, 171, 175, 176, 180, 181, 182, 186, 198, 201, 202, 212, 215, 217, 219, 220, 224, 230, 231, 234, 237, 238, 239, 243, 244, 246, 247, 248, 251, 259, 262, 263, 264, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 276, 277, 278, 279
istinbāṭ · 29, 31, 36, 42, 43, 44, 45, 72, 116, 171, 275, 280
istiqrā' · 6, 67
istiṣlāhī · 6

J

Ja'far al-Ṣādiq · 40, 41, 87, 235

K

kafaah · 16, 29, 183, 200, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 246, 248, 249, 253, 254, 277
Karel A. Steenbrink · 11, 12, 13, 181, 182
kendurenan · 165
Kesultanan Banjar · 12, 14, 29, 77, 80, 81, 82, 83, 84, 86, 91, 118, 268
Khāṣ · 56, 57
khitāb · 2, 53
Kompilasi Hukum Islam · 248

L

lafẓiyyah · 46, 47
Lambung Mangkurat · 78

M

ma'nawiyah · 46
Mālik b. Anas · 37, 41, 216
Mafhūm al-Mukhālafah · 54
Mafhūm al-Muwāfaqah · 53
mahaul · 164, 165, 171
Mahmūd Shaltūt · 213
Majāzī · 58
mamatang puluh · 165, 171
mambuang pasilih · 11, 13, 167, 168
manhajiy · 150
Manhajiy · 67

maniga hari · 164, 165, 171
manujuh hari · 165, 171
manurun tanah · 164, 165, 171
manyalawi · 165, 171
manyanggar · 11, 13, 167, 168
manyaratus · 165, 171
maqāṣid al-sharī'ah · 44, 61, 62, 125, 126, 144, 149, 172, 243
maqāṣid · 7, 46, 60, 62, 63, 75, 123, 126, 148, 209, 212, 243, 246, 252, 278
maqāṣid al-sharī'ah · 7, 46, 60, 62, 75, 123, 126, 148, 209, 212, 243
Martapura · 11, 81, 82, 86, 90, 91, 145, 167, 224, 263
Mashudi · 6, 67, 269
mendhak pindho · 166
mendhak sepisan · 166
Moh. Mukri · 18
Mūsā b. Muḥammad b. Yaḥyā al-Qarni · 43
muba'aḍ · 195, 198
mudabbar · 194, 196, 198
Muḥammad Abu Zahrah · 2
Muḥammad b. Sulaymān al-Kurdi · 88, 97
Muḥammad 'Abduh · 7
Muḥammad Abū Zahrah · 31, 42, 43, 45, 46, 49, 53, 54, 57, 70
Muḥammad Adīb Ṣālih · 48, 49, 50, 52, 53, 54, 56
Muḥammad al-Khuḍari Bik · 4
Muḥammad Arshad b. 'Abd Allah al-Banjari · 10
Muḥammad b. Idrīs al-Shāfi'i · 37
Muḥammad Ma'rūf al-Dawālībī · 6
Muḥammad Sa'īd al-Ashmāwi · 8
Muḥammad Shahrūr · 8
Muhammad Iqbal · 2, 18, 119, 120, 270
Muhammad Yusuf al-Maqassari · 9
Mujiburrahman · 11, 13, 24, 167, 270
mukātab · 194, 196, 198
mukallaf · 2, 281
munākaḥāt · 244
Muqayyad · 57
Mushtarak · 59
Muslich Shabir · 14, 22
Mutlaq · 57

N

N.J. Coulson · 5, 41
Nagara · 77
nahy · 47, 50, 117
Negara Daha · 78, 79, 80, 166
Negara Dipa · 78, 166
nelung dino · 165
ngesur tanah · 165
Noorhaidi Hasan · 12, 13, 24, 167
Nuruddin al-Rānīri · 9
Nusantara · 9, 11, 17, 21, 83, 89, 90, 91, 100, 121, 122, 128, 166, 182, 212, 237, 256, 262, 267
nyewu · 166

P

Pangeran Samudera · 79, 80
Pangeran Suryanata · 78
patang puluh dino · 166
pitung dino · 165
progressive ijtihaditst · 75
Puteri Junjung Buih · 78

Q

qaṭ'i · 45, 57, 65
qawl jadīd · 6
qawl qadīm · 6
qawliy · 67, 212, 240, 251
Qawliy · 66
Quraysh · 232

R

Rabitah Alawiyah · 86, 236
Raden Suryaganggawangsa · 78
Rahmi Hidayati · 19
Rashīd Riḍa · 7
Rasyidah HA · 13, 14, 21, 22, 267
realita · 1, 7, 15, 16, 19, 20, 25, 33, 41, 74, 77, 111, 113, 118, 120, 122, 127, 165, 172, 174, 202, 252
receptie · 10
receptie in complexio · 10
receptio a contrario · 10

S

Ṣirāṭ al-Mustaqīm · 13, 22, 121, 136
Sabīl al-Muhtadīn · 12, 13, 14, 15, 16, 21, 22, 23, 26, 29, 93, 99, 103, 112, 113, 114, 115, 121, 122, 130, 132, 133, 134, 136, 137, 138, 139, 142, 143, 144, 146, 151, 152, 163, 164, 170, 179, 183, 192, 251, 253, 258
Said Agil Husin Al-Munawar · 163
Sajuti Thalib · 10
Satria Effendi · 35, 36, 42, 43, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 59, 60, 65, 66, 264
sayyid · 233, 234, 236, 237
Snouck Hurgronje · 10
Sultan Suriansyah · 80, 81
Sultan Tahmidullah I · 81, 82, 86, 87
syariah · 1, 8, 23, 127, 148, 270, 278
syarifah · 233, 234

T

Ṭāhir b. 'Āshūr · 62, 126
ta'ārud · 63, 64, 65
ta'līli · 6
Ta'wīl · 60, 104, 261
takhyīr · 47, 50, 281
takziah · 170
tarjīh · 63, 64, 65, 72
text-based ijtihad · 74
Thariq Ramadan · 75
Tuḥfat al-Rāghibīn · 12, 13, 24, 93, 98, 99, 118, 167, 168, 263, 269

W

waḍ'u · 2
Wahbah al-Zuḥayli · 2, 69, 124, 177, 216, 217, 218, 219, 220, 223, 229, 238
Wahbah al-Zuhayli · 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 56, 57, 59, 60, 63, 64, 65, 103, 106, 132, 134, 135, 141, 142, 144, 145, 148, 153, 177, 185, 186, 187, 188, 191, 207, 214, 215

wali ghayr mujbir · 189, 191
wali mujbir · 189, 191
Warkum Sumitro · 18, 19

Y

Yūsuf al-Qaraḍawi · 70, 71

Z

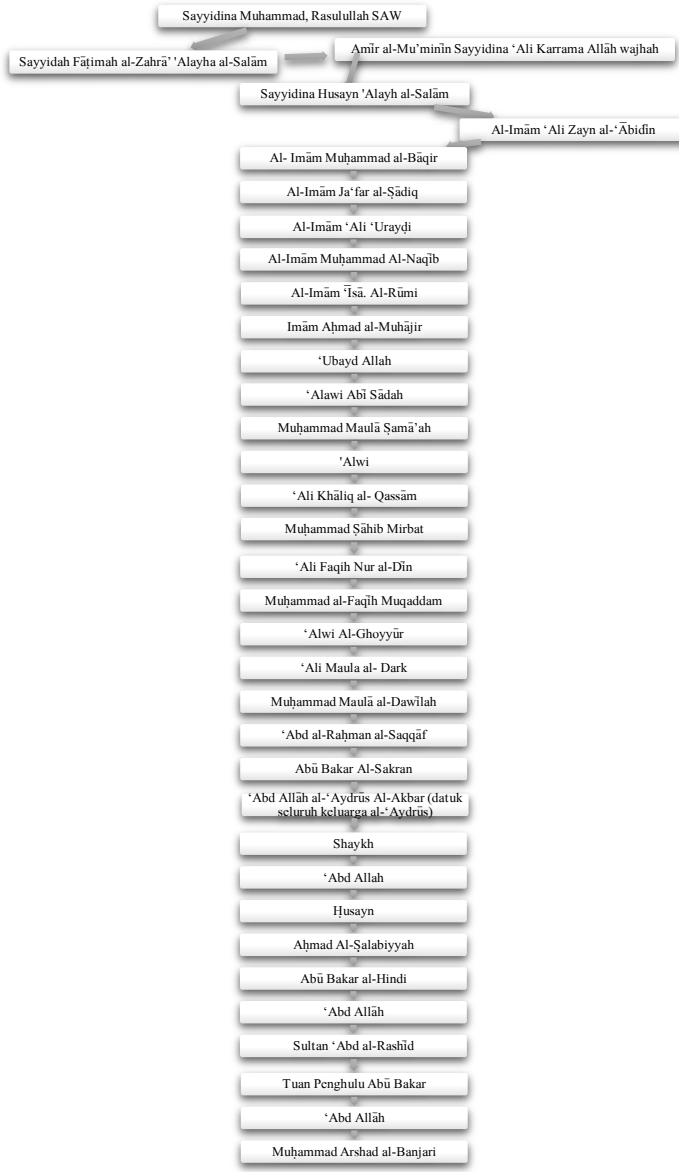
ẓann · 45, 147
Zakariyā al-Anṣāri · 143, 227

BIOGRAFI PENULIS

Muhammad Syarif Hidayat lahir di Barabai-Kalimantan Selatan, 16 November 1988. Riwayat pendidikan formal dimulai dari Taman Kanak-Kanak Gelatik (1993-1995), kemudian dilanjutkan pada SDN Barabai Timur 1 (1995-2001). Jenjang SLTP dilanjutkan pada MTsN Barabai (2001-2004). Selepas MTs di kampung halaman, penulis memulai pengembaraan keilmuannya dan melanjutkan pendidikan di sebuah pondok pesantren terbesar di Pulau Garam yaitu Ma'had Tahfidz al-Qur'an Ponpes. Al-Amien Prenduan, Sumenep-Madura (2004-2008). Selepas dari pesantren, penulis kemudian melanjutkan pendidikan pada jenjang perkuliahan. Di tahun 2008, penulis terdaftar sebagai mahasiswa Fakultas Ushuluddin – Institut Perguruan Tinggi Ilmu al-Qur'an (PTIQ) Jakarta. Pada pertengahan tahun 2009, penulis berkesempatan mengikuti seleksi masuk perguruan tinggi Timur Tengah dan berhasil lulus dengan tujuan Universitas al-Azhar - Cairo. Di akhir 2009, penulis berangkat ke Cairo untuk melanjutkan pendidikan S1 di Universitas al-Azhar. Sejak tahun 2010, penulis tercatat sebagai mahasiswa Jurusan Syariah Islamiyah Fakultas Syariah & Hukum, Universitas al-Azhar, Cairo-Mesir, hingga selesai pada tahun 2014. Sekembalinya ke tanah air, penulis kemudian melanjutkan pendidikan pada jenjang strata dua pada Program Studi Pengkajian Islam Sekolah Pascasarjana (SPs) Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta Konsentrasi Syariah (2015-sekarang).

Adapun pengalaman organisasi penulis sejak dari pondok pesantren hingga sekarang: Bagian Pembinaan Bahasa RITMA MTA-Al-Amien Madura (2007), Sekretaris Ikatan Keluarga Besar Al-Amien (IKBAL) Korda Cairo (2010-2011), Bendahara Keluarga Mahasiswa Kalimantan Mesir (KMKM) (2010-2011), Wakil Ketua Keluarga Mahasiswa Kalimantan Mesir (KMKM) (2011-2012), Pimpinan Redaksi Buletin PAPADAAN KMKM (2011-2012), Sekretaris Keluarga Mahasiswa Kalimantan Mesir (KMKM) (2012-2013), Wakil Ketua Wisma KMKM (2013-2014), Anggota kelompok kajian Said Aqil Siradj (SAS) Center PCI-NU Cairo (2010-2014). Saat ini penulis berdomisili di Jl. Kertamukti Gang Telaga Hijau No. 69 RT/RW.003/008 Kel. Pisangan. Ciputat Timur. Tangerang Selatan-Banten. 15419. Untuk korespondensi bisa melalui surel: **sha_hed88@yahoo.co.id/comanisty@gmail.com.**

Silsilah Shaykh Muḥammad Arshad al-Banjari



View publication stats

NUmesir
www.numesir.net

SAS
SAID AQIL SIROJ
INSTITUTE

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

Syarif Hidayatullah

JAKARTA – INDONESIA

PEMAHAMAN HUKUM ISLAM
SHAYKH MUḤAMMAD ARSHAD AL- BANJARI
(Studi Atas Kitab *Sabīl al-Muhtadīn & al-Nikaḥ*)

Pada abad ke-18, perkembangan pemikiran hukum di Indonesia bisa dikatakan sangat pesat. Di Kalimantan Selatan, salah satu tokohnya yang terkenal adalah Muḥammad Arshad b. 'Abd Allāh al-Banjari (1122-1227 H/ 1710-1812 M). Al-Banjari yang dikenal juga dengan sebutan Datu Kalampayan, memegang peranan sentral dalam penyebaran dan perkembangan Islam di Kalimantan. Pada kenyataannya, sebagaimana dituturkan oleh Azyumardi Azra, ia merupakan ulama pertama yang mendirikan lembaga-lembaga Islam serta memperkenalkan gagasan-gagasan baru dalam keagamaan di Kalimantan Selatan.

Kesuksesan Al-Banjari dalam menyebarkan Islam di Kalimantan Selatan juga didukung dengan kedalaman dan keluasan ilmunya. Pengembaraan selama kurang lebih 30 tahun di Haramayn untuk menuntut ilmu menjadi salah satu buktinya. Selain itu, al-Banjari juga seorang yang produktif dalam menulis. Jika dilihat dari beberapa karyanya dapat diasumsikan bahwa Muḥammad Arshad merupakan seorang ahli dalam bidang fikih, terutama karena bukunya yang terkenal yang berjudul Sabīl al-Muhtadīn li Tafaqquh fī Amr al-Dīn merupakan buku fikih. Namun, hal ini tidak lantas menafikannya tidak menguasai ilmu-ilmu yang lain. Justru ia juga memiliki karya-karya lain di bidang akidah, tasawuf dan lain sebagainya. Sebagai seorang fakih, al-Banjari dengan Sabīl al-Muhtadīn-nya telah sukses memberikan pemahaman keislaman dalam bidang fikih. Karyanya tersebut kemudian menjadi rujukan tidak saja untuk daerah Kalimantan Selatan, namun juga untuk daerah-daerah lain di Indonesia bahkan hingga ke kawasan mancanegara.

Buku ini mengupas tentang pemahaman hukum Al-Banjari dari dua kitabnya, yaitu Sabīl al-Muhtadīn dan Kitāb al-Nikāḥ. Adapun pembahasan yang dibicarakan berkenaan dengan metodologi istinbāṭ hukumnya dan relevansi pemikiran tersebut dengan realitas sosial dan dinamika kekinian. Selamat membaca !

Penerbit Nusa Litera Inspirasi
Jl. Raya Cirebon - Kuningan/Jl. Pesantren No. 177
Kuningan Jawa Barat 45556
redaksinusa@gmail.com
www.nusaliterainspirasi.com
Hp: 0857-1644-6889

ISBN : 978-602-5668-24-1